31761 C
D
19

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

P
2a0rQs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-ET-UNIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1895

436189
6.6.45

DS
101
R45
t.31

LA CHRONOLOGIE DE LA GENÈSE

Tous les peuples ont attribué au monde une antiquité de beaucoup antérieure à nos époques historiques, qu'ils ont définie par des nombres très limités et très usités. L'esprit d'exagération des Hindous et des Chinois est connu : ils acceptent des millions d'années pour l'âge du monde. D'après une définition indienne, un *Kalpa*, ou âge, est le temps nécessaire pour user un roc d'un *yodjana* dans les trois dimensions, ou un double myriamètre cube, en le touchant tous les cent ans avec un foulard de soie. D'autres appréciations plus modestes se contentent de quelques millions d'années évalués par des chiffres dérivés du système sexagésimal. Les Chinois émettent également des hypothèses stupéfiantes. Les peuples occidentaux, tels que les Égyptiens et les Chaldéens, ont, malgré leurs exagérations, des prétentions relativement modérées. Et il faut ajouter que ce sont précisément ces deux peuples qui seuls ont une chronologie certaine, dans le vrai sens du mot, qui dépasse en réalité historique celle des deux autres nations de l'Extrême-Orient.

Les Chaldéens surtout, qui croyaient à l'éternité du monde, ont établi néanmoins certains systèmes chronologiques pour déterminer d'une façon fictive leur chronologie mythique; ils sont beaucoup plus larges, dans l'établissement de leurs chiffres arbitraires, que ne le furent les Grecs et les Hébreux.

Quant aux Grecs, ils ont admis pour le commencement de leur histoire des dates tellement modernes, qu'ils sont en retard sur les données certainement historiques que les riverains du Nil nous ont léguées.

Les Romains, peuple de naissance récente, semblent ne s'être guère souciés de l'âge du monde, qu'ils ne pensaient qu'à soumettre à leur domination.

Les Hébreux, dont nous avons à nous occuper spécialement,

sont tout aussi réservés et modestes que les Grecs. Les chiffres de la Genèse, tels qu'ils nous sont transmis dans le texte hébreu, nous conduiraient pour la création du monde, si on les prenait au mot, à une époque bien postérieure à celle dont émanent des documents qui existent encore.

Il y a une chronologie biblique, mais c'est celle de l'histoire du peuple d'Israël. Celle-ci se fonde sur des documents authentiques : elle commence avec l'Exode, dont, à tort ou à raison, mais probablement avec raison, on fixait l'époque à l'an 480 avant l'édification du temple de Salomon. C'est là la vraie chronologie biblique, au point de vue de l'historien et du mathématicien, que nous avons toujours défendu et que nous défendrons encore par des raisons scientifiques, en nous basant, pour notre thèse, sur l'accord arithmétique indéniable et irrécusable des deux cents données contenues dans les livres historiques de l'Ancien Testament. Quant à la chronologie de la Genèse, elle n'existe pas, les nombres qu'on y trouve sont les résultats de calculs arithmétiques substitués à la connaissance des époques que, forcément, on devait ignorer.

Nous avons soutenu déjà à plusieurs reprises [1] que la chronologie de la Genèse suit le même système que les Chaldéens, tel qu'il est conservé dans les fragments de l'historien babylonien Bérose, qui vivait du temps d'Antiochus Soter, roi de Syrie, vers le commencement du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Ils prennent pour point de départ les mêmes nombres et les mêmes cycles astronomiques pour les temps de la création et les époques antédiluviennes, post-diluviennes et mythiques.

Nous nous proposons de revenir ici sur cette question, en mettant à profit les données nouvelles que nos études ont pu nous fournir depuis nos premières publications.

I

Les trois périodes, dans les deux systèmes, sont :

1° La création,
2° Les temps anté-diluviens,
3° Les temps post-diluviens.

[1] *Annales de philosophie chrétienne*, 1887 ; *Göttinger-Nachrichten* ; *Actes de la Société philologique*.

1° La Création.

La Bible admet pour la création sept jours, le système chaldéen fait durer cette période 1,680,000 ans. Or, il y a 168 heures dans sept jours ; la Genèse réduit donc à *une heure* 10,000 ans de la légende chaldéenne.

Dans la cosmogonie babylonienne, chaque jour équivalait à 240,000 ans. Il y eut en Babylonie différentes écoles d'astronomie et de philosophie, celles de Borsippa, de Sippara et d'Orchoé. Il est probable que le système de Bérose n'était l'expression que d'une seule école. Nous savons par Diodore, Cicéron, Pline et d'autres que, généralement, les Chaldéens admirent pour les temps post-diluviens l'intervalle de 470,000 ans, mais l'un d'eux l'évalue, d'après Pline, à 720,000 ans [1] ; évidemment, l'auteur cité ajouta au chiffre arrondi de 480,000 la durée du dernier jour, le sabbat, soit 240,000, en sorte que l'intervalle qui s'est écoulé depuis la fin de la création est de 720,000 ans. Ceci pourrait nous faire croire que le dernier jour de la semaine de la création, ou la dernière période de 240,000 ans, était regardé comme une sorte de sabbat et compté avec la période qui suivit la création proprement dite.

Nous verrons, dans la suite, que l'examen des chiffres nous conduit souvent à supposer l'existence de légendes perdues pour nous.

Bérose dit que le laps de temps qui s'écoula jusqu'à son époque s'élevait à 215 myriades, ou 2,150,000 ans. Or, il fixe pour la période postérieure à la création 47 myriades ou 470,000 ans : la différence donne donc exactement les 168 myriades, ou 1,680,000 ans, dont nous avons signalé l'existence légendaire. Si la croyance des Babyloniens est plus conforme aux enseignements de la géologie et de l'astronomie, la grandeur de l'idée exprimée dans la Genèse lui fait défaut.

2° Les temps antédiluviens.

Nous avons ici, comme partout dans le système de la Genèse, les mêmes nombres fondamentaux que chez les Chaldéens, seulement munis de coefficients temporaires bien plus petits. La Genèse donne dix patriarches ; les Chaldéens admettent dix rois antédiluviens.

[1] Bérose, fr. 24 (faussement 22), Müller, *Fragm. hist. graec.*, II ,105.

La Genèse divise ces dix patriarches en trois périodes. Les Chaldéens font la même chose pour leurs dix rois. Dans la Genèse, la période du milieu est le quart de l'intervalle entier, il en est de même chez les Chaldéens. La Genèse évalue la création et le déluge à 1656 ans, ou 72 fois 23 ans, ou 72 × 1200 semaines, ou 86,400 semaines. L'école chaldéenne, dont Bérose est l'organe, donne 432,000 ou 72 × 6,000 ans, ou 86,400 lustres à 5 ans (60 mois).

Le nombre 86,400, ou 60 × 60 × 24, ou le nombre des secondes de la journée, est le même ; seulement, les Juifs ne comptent qu'une semaine là où les Babyloniens admettent cinq ans. Car 23 ans font juste 8,400 jours (365 × 23 = 8,395, 8395 + 5 jours intercalaires = 8,400 jours) ou 1,200 semaines. Cette circonstance montre que ce comput remonte à un temps où la longueur de l'année à 365 1/4 jours était déjà connue. Cette époque peut être très reculée, puisqu'en Egypte, au XVIIIe siècle avant J.-C., on procéda déjà à une réforme du calendrier.

Le nombre premier 23 s'impose à nous dans toute cette époque antédiluvienne; en voici la preuve :

Liste des dix patriarches :

Adam.....	130	460 = 23 × 20, ou 24,000 semaines.
Seth.....	105	
Enosch.....	90	
Keïnan.....	70	
Mahalalel.....	65	
Yéréd.....	162	414 = 23 × 18, ou 21,600 —
Hénoch.....	65	
Mathusalem.....	187	
Lémech.....	182	782 = 23 × 34, ou 40,800 —
Noé.....	600	
Total.....		1,656 = 23 × 72, ou 86,400 semaines.

On voit que la période du milieu, ou de 414 ans, ou de 21,600 semaines, est le quart de 1,656 ans.

Le nombre 21,600 est 6 × 60 × 60.

Les trois périodes sont très caractérisées, car, d'après l'ancienne légende qui apparaît à travers ces chiffres, personne ne meurt dans les 874 ans des deux premières périodes.

Les dix rois chaldéens avant le déluge sont :

Alorus.....	10 sars à 3,600 ans	= 36,000 ans	93,600 ans = 18,720 lustres à 5 ans.
Alaparus.....	3	— 10,800 —	
Anménon.....	13	— 46,800 —	
Amelon.....	12	— 43,200 —	108,000 ans = 21,600 lustres
Amelagarus...	18	— 64,800 —	
Daonus.....	10	— 36,000 —	230,400 ans = 46,080 lustres
Edoranchus...	18	— 64,800 —	
Amenpsygnus.	10	— 36,000 —	
Otiarles.....	8	— 28,800 —	
Xisuthrus.....	18	— 64,800 —	
Total.....	120 sars	= 432,000 ans	= 86,400 lustres

Comme on le voit, la période du milieu est ici, comme dans le système juif, le quart du total. Pour la première période, la divergence entre les deux systèmes provient de ce que le nombre de 24,000 lustres, ou 120,000 ans, n'aurait pas été divisible par 3,600, c'est-à-dire le nombre du *sar* qui en est l'expression dans le comput babylonien. Mais cette différence importe peu et a pu être modifiée dans l'un des autres systèmes chaldéens. Il se peut aussi que le mode indiqué par Bérose ne soit pas celui qui servit de prototype aux Juifs, mais que ceux-ci aient imité l'un des autres systèmes, peu différents, d'ailleurs, et se ressemblant tous par ce trait caractéristique que la période du milieu absorbe le quart du total.

Il résulte de ce qui précède que les 1,656 ans de la Genèse ne représentent pas un intervalle historique, mais sont le résultat d'une réduction en années du nombre de 86,400 ou $60 \times 60 \times 24$ semaines. C'est tout simplement le pendant des 86,400 lustres du système chaldéen dont nous avons connaissance et dont la réalité nous est révélée par une très grande série de données.

Voilà donc l'énigme résolue en ce qui concerne les temps antédiluviens.

La Bible trahit pourtant encore un autre système fondé sur une autre donnée, et que le texte de la Genèse a combiné avec celui que nous venons d'exposer. Ce sont les données relatives à la durée de la vie de chacun des patriarches ; nous y reviendrons après l'explication de la période post-diluvienne. Ce système, où apparaît également le nombre 23, semble avoir été primitivement fondé sur l'idée légendaire que chaque patriarche succède à son père immédiatement après sa naissance. Sans cette supposition, on ne saurait s'expliquer le fait que le nombre des années d'âge des trois

divisions est divisible par 23, et que le total de toutes ces sommes jusqu'à Jacob donne le chiffre de 12,075 ans, équivalant à 630,000 ou 70 × 90 × 100 semaines. Nous reviendrons sur ces faits.

3° Temps post-diluviens.

Nous avons vu que l'évaluation des temps qui suivirent immédiatement la création du monde ne se fondait, chez les Chaldéens et chez les Juifs, que sur un nombre fictif choisi, à défaut d'une donnée précise, comme au hasard, dans les multiples du système sexagésimal. Le résultat de la multiplication de 60 par 60 et par 24 donnait le nombre des secondes de la journée, accepté par la chronologie et la métrologie assyriennes : ce chiffre de 86,400 unités temporaires, les Babyloniens le combinaient avec le coefficient d'un lustre, ou de 60 mois, tandis que les Juifs, bien plus récents dans l'histoire, se bornaient à compter 86,400 semaines.

Le déluge, comme chez tous les peuples de l'antiquité, remontait à un temps très reculé, il est vrai, mais qui s'était perpétué dans le souvenir des peuples comme celui d'une catastrophe réelle et indéniable. Mais pour assigner à ce cataclysme une date quelconque, l'arithmétique vague d'une théorie des nombres en herbe ne suffisait plus. On se rattacha donc à des faits vraiment chronologiques, à des cycles astronomiques par lesquels on pouvait évaluer des périodes qui, en dehors et au-dessus de toute immixtion humaine, étaient dictées par les lois de la nature. Pour délimiter et préciser cette période intermédiaire entre la légende incertaine et la vraie histoire, on choisit deux cycles, en usage chez les Chaldéens et les Egyptiens, le cycle sothiaque et le cycle lunaire.

Le cycle sothiaque était surtout connu des Egyptiens. Cette nation comptait, on le sait, des années de 365 jours ; mais elle savait que la vraie révolution annuelle est un peu plus grande, et que la différence est à peu près d'un quart de journée. Quand le Sothis, ou l'étoile de Sirius, s'était levé, à une certaine époque, le 1er Thot, ils purent s'apercevoir qu'après un intervalle de 120 ans, ce même astre, qui réglait les travaux agronomiques, apparaissait dans les rayons du soleil levant, après avoir été invisible pendant un certain temps, seulement 30 jours plus tard, le 1er Paophi. Le 1er Thot, jour de l'an, qui reculait donc tous les 4 ans d'un jour, ne tombait plus en été, mais, en rétrogradant, coïncidait avec les saisons du printemps, de l'hiver et de l'automne, pour revenir après quatre fois 365 ans, ou 1,460 ans solaires, à son point de

départ. Dans ce laps de temps, on comptait alors 1461 années vagues à 365, c'est-à-dire une année de plus que le nombre de révolutions solaires réelles. Cette période de 1,460 années solaires, ou de 1,461 années vagues — et c'est ce dernier chiffre que donne encore Tacite (*Annales*, XI) —, s'appelait le cycle ou la période sothiaque.

Ce calcul de l'année à 365 1/4 jours est la base du calendrier julien, mais personne n'ignore que l'année véritable est à peu près de 11 minutes 11 secondes moins grande, et ce fait matériel a inspiré la réforme du pape Grégoire XIII, ainsi que la computation des Persans dans le système de Djelalleddin. Le vrai cycle sothiaque, en ne se souciant pas des levers des étoiles modifiés par la précession des équinoxes, ne serait pas de 1,460, mais de 1461 ans environ; mais aux époques reculées de l'histoire de l'Egypte et de l'Asie, on ne se rendait pas compte de ces écarts, dont pourtant on a dû, à la longue, constater les effets.

Or, ce cycle sothiaque était compté à 1460 ans.

Le second cycle était une période qui fixait le retour des éclipses, seul moyen pour préciser la chronologie exacte. On sait que la lune se meut autour de la terre dans un plan incliné de 5° environ sur l'orbite terrestre, sur laquelle l'axe de la terre se meut, incliné de 66 1/2 degrés à peu près. Les Chaldéens et les Egyptiens observaient les phénomènes de l'obscuration de la lune et du soleil, qui jouait un grand rôle dans l'astrologie.

Les témoignages des auteurs classiques anciens concernant le calcul et les listes des éclipses abondent, et ne peuvent être écartés par un simple doute. On connaît les 31,000 (ou plutôt 41,000) années d'observations astronomiques envoyées par Callisthène à Aristote, d'après Simplicius. Ajoutons que le plus grand astronome de l'antiquité, Hipparque, évalue à 270,000 (probablement 470,000) ans, l'âge des observations antiques. Certainement, ces données sont exagérées, et Cicéron (*De Divin.*, I, 19) se moque des billevesées (nugae) des Chaldéens au sujet de leurs 470,000 ans. Tout cela se fondait sur les calculs des périodes astronomiques remontant en arrière, comme les 473,000 ans dont parle Diodore (II, 31). Aristote, d'après Diogène Laërce (*Proœmion*), dit que pendant les 48,863 ans antérieurs à l'expédition d'Alexandre (334 av. J.-C.), on avait observé 373 éclipses solaires et 832 éclipses lunaires. Ce chiffre de 48,863 est exactement transmis, car il découle du système chronologique admis par les Chaldéens. Nous verrons que la date de 49,197 av. J.-C. fut un de leurs points de repère, obtenu par le calcul de leurs cycles.

Pour qu'une éclipse puisse se produire, il faut que la lune se

trouve, ou à la néoménie ou à la pleine lune, très rapprochée de l'intersection de son orbite avec l'écliptique. Le retour périodique de ces intersections s'appelle un mois draconitique, et il est de 27 jours 5 heures 5 minutes et 36 secondes en moyenne, tandis que le mois synodique, ou l'intervalle entre deux néoménies successives, est de 29 jours 6 heures 44 minutes 2,89 secondes [1]. Les Chaldéens connaissaient la période dite de Halley, de 223 mois synodiques ou de 242 mois draconitiques, de 6,585 1/3 jours, dont le triple donne 19,756 jours entiers et est nommé *exéligme* par l'astronome grec Geminus. La période nommée le Saros est trop petite pour calculer les éclipses à longue distance, et les Chaldéo-Assyriens se servaient d'une autre période, qui est nommée dans les textes de Sargon « le cycle de Sin (Lunus) », dont l'une finissait sous le règne de ce prince, en 712 avant l'ère chrétienne. Cette période était de 22,325 mois synodiques équivalant, à 2 1/2 heures près, à 24,227 mois draconitiques, ou à 1805 ans solaires, à quelques jours près. Il faut, bien entendu, faire abstraction de la limite d'erreurs dans ce calcul, mais nous notons les résultats moyens suivants :

22,325 mois synodiques ..	= 659,270 jours	9 heures	35 m.	20 s.
24,227 mois draconitiques.	= 659,270	— 12	—	1 m.	12 s.

La période des mois draconitiques, ou des nœuds de la lune, est donc de 2 h. 35′ 52″ plus longue. 1805 années juliennes donnent 659,270 jours 6 heures, 1,805 années tropiques font 659,262 jours 5 h. 34′ 5″. L'erreur dans le calcul julien est juste de 14 jours, en sorte que la période écliptique est de près de 6 jours plus courte que les 1805 années juliennes, mais de plus de 8 jours plus longue que 1805 véritables années. Cette période pouvait se répéter à peu près 18 ou 19 fois pendant 330,000 ans.

Les Chaldéens n'ont pas calculé ce cycle, mais ils ont pu l'observer à deux ou trois retours ; car nous pouvons suivre les textes cunéiformes pendant le laps de 4,000 ans. C'est l'expérience qui seule leur a fourni les éléments nécessaires pour connaître ce cycle, mais aussi, pour nous, elle est utile : si nous voulons sa-

[1] Déjà le Talmud, *Rosch Haschana*, fixe le mois synodique à 29 jours, 6 heures ou 793 *halakim*, c'est-à-dire 44 minutes 31/3 secondes, donc seulement de 4/9 seconde trop grand.

[2] Nous avons trouvé une autre période bien plus exacte et que nous n'avons vu mentionnée nulle part : 14,273 mois synodiques équivalent, à 18 minutes près, à 15,489 mois draconitiques et sont de 11 jours 12 heures 25 minutes plus longs que 1,154 années tropiques :

14.273 mois synodiques = 421.490 jours 2 heures 19 minutes 29 secondes.
15.489 mois draconitiques = 421.490 jours 2 heures 38 minutes 25 secondes.
1.154 années tropiques = 421.489 jours 12 heures 54 minutes 26 secondes.

voir, par exemple, quelles éclipses ont eu lieu dans l'année de la destruction de Jérusalem, l'an 70, nous n'avons qu'à consulter un annuaire de 1875, et ajouter 6 jours aux dates juliennes, pour retrouver les phénomènes correspondants dans l'année de la ruine du second temple. C'est dans ces deux cycles, sothiaques de 1,460 ans et lunaire de 1,805 ans, que les Chaldéens et les Juifs ont trouvé les éléments pour déterminer l'intervalle fictif entre le déluge et les époques vraiment historiques.

Computation chaldéenne.

Les Assyro-Babyloniens se servaient d'une notation sexagésimale, qui souvent peut contrôler le calcul décimal. Le nombre de 60 se nommait *soss*, celui de 600 *ner*, et 3,600 unités formaient un *sar*. Les fragments de Bérose comptent le temps mythique par ces multiples, qu'ils transcrivent en unités d'années :

Après le déluge on compte :

Evéchoûs régna.....	4 ners	= 2,400 ans.
Chomasbelus régna...	4 — 5 soss	= 2,700 —
86 rois règnèrent.....	9 sars 2 — 8 —	= 34,080 —
Total.....	10 sars 5 ners 3 soss	= 39,180 ans[1].

[1] On a voulu soulever une objection contre ce calcul en se fondant sur le texte du Syncelle, évidemment corrompu. D'après le passage de la traduction arménienne d'Eusèbe, dont l'original grec est perdu et conservé partiellement par le Syncelle, il pourrait paraître que les 34,080 ans, ou 9 sars, 2 ners et 8 soss (32,400 + 1,200 + 480) comprennent toute la série des 86 rois antédiluviens. D'après la teneur actuelle des fragments, il semble que, dans l'idée d'Eusèbe ou du Syncelle, les 5100 ans des deux premiers rois mythiques sont compris dans ce chiffre de 34,080 ans. Or, mathématiquement et historiquement, cette idée n'est pas admissible, et, dans le cas où elle proviendrait d'Eusèbe même, ce qui n'est nullement démontré, cette erreur serait à la charge de l'évêque de Césarée. Ce dernier, d'ailleurs, n'a pas puisé ses renseignements dans les listes de Bérose directement, mais il a tiré ses données d'un extrait qu'en avait fait un polygraphe du temps de Sylla, nommé Alexandre Polyhistor. Au point de vue arithmétique, il est à remarquer que nulle part dans ces données on ne rencontre une addition. Les chiffres sont indiqués l'un après l'autre sans qu'on en établisse la somme ; le règne des deux premiers rois est mentionné sans qu'on se soit donné la peine de faire observer que 2,400 et 2,700 ensemble constituent une somme de 5,100 : sans faire d'autres remarques, il est dit que tous les rois ensemble régnèrent, d'après le texte arménien, 33,091 ans, ce à quoi le Syncelle, d'après son exemplaire d'Eusèbe, substitue le nombre 34,090, tout en contrôlant ce chiffre par l'équivalence de 9 sars 2 ners et 8 soss, qui ne donnent que 34,080. Mais cette évaluation en multiples vraiment chaldéens *ne se trouve pas* dans la traduction arménienne du texte qui a dû les contenir dans l'original et d'où le Syncelle les a tirés. Le texte grec d'Eusèbe portait donc incontestablement 34,091, et non pas 33,091, car la traduction n'aurait pas dit 91, si l'original avait porté 90. La traduction et le Syncelle ont donc tous les deux commis chacun une erreur de chiffres. Eusèbe, ou celui qui l'a copié, avait écrit : 9 sars 2 ners 8 soss et 11 ans. La

Tels sont les temps mythiques chaldéens, qui finissent en 2517 av. J.-C., 1,805 ans avant 712 a. J.-C., date à laquelle Sargon place la fin du cycle lunaire. Nous arrivons donc, pour le déluge chaldéen, d'après l'école qu'a suivie Bérose, à la date de 41,697 avant l'ère chrétienne.

Or cette donnée mythique remonte à 41,363 ans *avant la descente* d'Alexandre en Asie, et Diodore nous dit que, depuis les premières observations astronomiques jusqu'à ce fait, plus de 473,000 ans s'étaient écoulés. Or, ces 41,363 ans ajoutés au 432,000 de la période antédiluvienne donnent, en effet, 473,363 ans.

Mais, si nous ajoutons à la date de 334 av. J.-C. les 48,863 ans indiqués comme limite *maxima* des éclipses notées dans Diogène Laerce, nous arrivons à la date de 49,197 av. J.-C. Or le déluge eut lieu en 41,697 av. J.-C. La différence est juste de 7,500 ans. Les souvenirs d'Aristote vont donc à 7,500 ans avant le déluge, et c'est de l'an 424,500 du monde chaldéen, dans l'année 57,300 du roi Xisuthrus, le Noé babylonien, que date la première éclipse observée. Ce personnage régna 18 sars ou 64,800 ans. Le dieu avait prédit à Hasisuadru la décision des dieux de faire un déluge, et peut-être est-ce à cet événement que se rattacha, dans le mythe chaldéen, l'observation de la première éclipse. C'est ainsi que nous pouvons dégager, à travers les chiffres de l'arithmétique, en apparence si arides, quelques faits légendaires qui ne sont pas absolument dépourvus d'intérêt pour la connaissance de l'astrologie antique.

Toutes les considérations qui précèdent et celles qui seront exposées ultérieurement démontrent que c'est à des époques antérieures à la chronologie contrôlable que remonte l'emploi de ces cycles astronomiques, qui furent dénaturés en cycles astrologiques et mythiques. Ainsi, de la combinaison du cycle sothiaque et du cycle lunaire on forma une période absolument mythologique de 3,265 ans, qu'on est autorisé à nommer, d'après une glose de

seconde inexactitude qu'on prête à Eusèbe est une hérésie mathématique absolument inexcusable. On aurait donné les chiffres de 2,400, de 2,700, et puis le nombre entier de 33,091, corrompu, d'ailleurs, de 34,091, au lieu de nous dire que les *84 autres* rois avaient régné 28,191 ou 29,191. On ne force jamais le lecteur à prendre son crayon, s'il ne peut calculer de tête, et faire une *soustraction* ; on lui doit les éléments d'addition, et l'on agit toujours ainsi. On aura dit 2,400, 2,700, 29,191, au total 34,091. C'est ainsi que fait la Genèse dans l'énumération des âges des patriarches, de l'âge de ceux-ci lors de la naissance de leurs fils, la durée totale de leur vie. Ainsi fait la Bible partout : elle ne dit pas que David régna six ans et demi à Hébron, sans donner la durée de sa résidence à Jérusalem, tout en évaluant les années de son règne, et ne laisse pas au lecteur le soin de réfléchir sur le reste. Dans la version arménienne, on donne les chiffres de 2,400, 2,700 et de 33,091 ; donc, il faut additionner ces chiffres sans s'astreindre à une soustraction, pour obtenir forcément l'intégralité de l'époque antéhistorique.

Suidas, le cycle du Phénix ; en sorte que les 39,180 ans de la période antéchronologique chaldéenne se composaient de 12 périodes du Phénix.

Nous avons donc :

12 périodes sothiaques de 17,520 ans, ou 292 soss,
12 — lunaires de 21,660 ans, ou 361 soss,

qui donnent le total de :

12 périodes du Phénix de 39,180 ans, ou 653 soss.

Computation juive.

Les Hébreux ont fort ingénûment introduit ces cycles dans leurs calculs postdiluviens, en réduisant les intervalles babyloniens au *soixantième* et en substituant aux 292 et 361 soss, dont la somme est 653 soss, 292, 361 et 653 années. On peut ainsi dire que, pour la fixation de cette époque, ils se sont contentés d'employer un *cinquième* du cycle sothiaque de 1,460 et un *cinquième* du cycle lunaire, qui, en effet, donnent 292 et 361 ans.

Voici les générations depuis Arpaxad jusqu'à Abraham (Gen., ch. XI) :

Première période :

Arpaxad naquit après le déluge.....	2 ans.
Schélah naquit après son père.....	35 —
Eber — —	30 —
Péleg — —	34 —
Reou — —	30 —
Seroug — —	32 —
Nahor — —	30 —
Térah — —	29 —
Abraham — —	70 —
Total.....	292 ans.

Seconde période :

Abraham est plus âgé qu'Isaac de.....	100 ans.
Isaac — que Jacob de.....	60 —
Jacob — que Joseph de	91 —
A la fin de la Genèse, Joseph meurt âgé de	110 —
Total.....	361 ans.

Le temps qui s'est écoulé depuis le déluge jusqu'à la naissance d'Abraham est de	292 ans.
Depuis cette date jusqu'à la fin de la Genèse	361 —
Total des temps postdiluviens	653 ans.

Pour les Hébreux, la naissance du patriarche Abraham était une époque : il fallait la fixer à 292 ans, en réduisant du soixantième les 292 soss babyloniens ou du cinquième la période sothiaque de 1,460 ans : c'est pourquoi, on allonge outre mesure l'âge de Térah, qui n'eut son fils Abraham qu'à soixante-dix ans.

Nous reviendrons sur les falsifications de la traduction des Septante, qui ne voulait pas admettre le texte hébreu, parce qu'il fait de Sem un contemporain de Jacob.

Josèphe (*Ant. Jud.*) donne également avec sincérité le nombre conventionnel de 292 ans entre le déluge et la naissance du premier patriarche hébreu.

Pour obtenir la réduction des 361 soss à 361 ans, la Genèse a fixé l'âge de Joseph à 110 ans : avec la mort du fils de Jacob se termine le premier livre du Pentateuque. C'est la fin de la période antéchronologique.

On peut encore démontrer par un autre calcul que la naissance d'Abraham était regardée comme une époque.

De la naissance d'Abraham à celle d'Isaac il y a.	100 ans.
De la naissance d'Isaac à celle de Jacob	60 —
De cette date à l'entrée de Jacob en Égypte	130 —
Le séjour des fils d'Israël en Égypte est de	430 —
De l'exode à l'édification du Temple Salomonien.	480 —
Total	1,200 ans.

Le nombre de 430 a pu être admis pour parfaire l'intervalle de 1,200 ans entre la naissance d'Abraham et l'inauguration du Temple de Salomon : il est contredit par d'autres renseignements de l'Exode. Le texte est pourtant formel : les 430 ans ne peuvent pas être comptés depuis l'entrée d'Abraham en Canaan. Il existe là une contradiction entre la computation factice et la chronologie véritable. A cette dernière catégorie appartient l'intervalle des 480 ans entre l'Exode et l'édification du Temple : on peut croire cette donnée absolument historique. Ce qui ne l'est pas, ce sont les nombres 292 et 361 ans empruntés à des faits astronomiques.

Avant de terminer cette exposition, nous devons encore men-

tionner une observation qui nous a été présentée au sujet de prétendues réductions que les auteurs de la chronologie biblique auraient appliquées aux chiffres chaldéens : on s'est étonné que ces modifications ne soient pas uniformes, et l'on a cru que si, pour la fin de la création, les Juifs avaient réduit le temps à la 87,760,000me partie, ils n'auraient pas dû admettre pour les temps antédiluviens le rapport de 1 à 261, et, pour les époques après le déluge, celui de 1 à 60. Cette remarque ne saurait se défendre, car il n'y a de véritable réduction que pour la troisième période. Pour le temps de la création, il n'y a jamais eu que le nombre de *sept* ; la tradition biblique y a vu sept jours, tandis que les systèmes chaldéens, que seuls nous connaissons, ont admis *sept* périodes de 240,000 ans ; d'autres écoles de la Babylonie peuvent y avoir substitué d'autres chiffres également arbitraires. Le nombre originaire a toujours été le même, celui de l'*hebdomade*.

Quant à la période antédiluvienne, il y a eu des deux côtés le même nombre, 86,400 ou $60 \times 60 \times 24$. Les divers systèmes ont pu préférer d'autres combinaisons, attacher au nombre de 86,400 une autre valeur temporaire, telle que le mois lunaire, l'année, ou un autre nombre de jours, de mois ou d'années. Dans les deux systèmes dont nous nous occupons, il y a le *lustre* et la *semaine*, ce sont des coefficients différents, mais il n'y a pas de réduction. La seule modification qui puisse être désignée comme une *réduction* est celle au *soixantième* que les Juifs ont pratiquée pour la période postdiluvienne, et qui s'imposait comme la plus conforme aux habitudes arithmétiques contractées depuis longtemps.

Application de ces cycles dans l'antiquité.

Dans les écrits classiques on trouve souvent appliqués les cycles sothiaques et lunaires et leur combinaison, réduits au cinquième, et leur emploi comme unité cyclique dans les périodes factices.

L'Egypte avait les mêmes cycles que la Chaldée, et, sous ce rapport, il existe entre les deux pays une communauté de croyances qui fait penser à un emprunt effectué par une des deux nations à l'autre. Hérodote (II, 142) dit que les prêtres considéraient comme une époque le règne du prêtre-roi Séthos, qui régna vers 712 av. J.-C., à l'époque même où le cycle assyrien de 805 ans finissait sous le règne de Sargon. Le père de l'histoire raconte que les prêtres comptaient avant Séthos 341 générations, ou 11,340 ans, et pendant cette époque le soleil aurait varié quatre fois, deux fois il se serait levé là où il se couche actuellement, et deux fois il se serait couché là où il se lève de nos jours. Pris à la lettre, ce

passage contient une absurdité : l'alternement entre l'est et l'ouest ferait forcément conclure à une permutation des pôles arctique et antarctique : l'occident et l'orient n'ont jamais varié. Mais ce qui change, ce sont les points de l'écliptique à l'égard des saisons; la précession des équinoxes produit, par rapport aux étoiles du ciel, un alternement complet. En 25,800 ans environ s'opère la révolution entière, le point vernal devient le point automnal après 12,900 ans, et les cœlures du Cancer et du Capricorne deviennent, pour le même hémisphère, successivement les points du solstice d'été et du solstice d'hiver. Pour l'hémisphère boréal, le soleil qui *se levait* au-dessus de l'équateur céleste au signe du Bélier, et qui descend au signe de la Balance, reviendra, après 12,900 ans, là où il est monté, et *vice versa*. C'est de ce changement qu'Hérodote a voulu parler. Les prêtres égyptiens ne connaissaient certainement pas la précession des équinoxes qu'Hipparque découvrit au IIe siècle avant l'ère chrétienne; mais ils ne peuvent pas ne pas s'être aperçus, à travers tant de siècles, des énormes changements que ce phénomène produit dans l'aspect du ciel. Ces prêtres, qui avaient une science réelle, devaient formuler une loi réglant cette modification dont le double accomplissement prend 51,600 ans. Ils la figuraient par l'emploi des cycles ; ce que le calcul suivant démontrera.

En ajoutant aux 12 périodes dites du Phénix, qui comprennent 39,180 ans, 12 périodes sothiaques ou 17,520 ans, on obtient le total de 56,700 ans, qui, réduits au cinquième, donnent précisément 11,340 ans, car

$$\begin{aligned} 12 \times 653 &= 7{,}836 \\ 12 \times 292 &= 3{,}504 \\ \hline \text{Total} &= 11{,}340 \end{aligned}$$

Les prêtres dirent à Hérodote ce qu'ils voulurent qu'il sût : eux-mêmes calculaient le changement, qui, en réalité, est en moyenne de 50,3 secondes par an, à 45 5/7 secondes, tandis que Ptolémée, moins exact, ne compte que 36 secondes de précession annuelle. Un degré est parcouru par le point vernal en 71 ans, les Egyptiens d'Hérodote crurent que cette distance était passée en 78 3/4 ans, ce que Ptolémée portait encore à 100 ans. A défaut de mesures exactes, on se contentait de fixer les intervalles par cycles astronomiques. On peut s'expliquer ces calculs par l'immense étendue des temps durant lesquels les Egyptiens et les Assyriens ont observé les astres, sans transmettre toutefois ces connaissances à la postérité profane.

Toutes ces observations ont donné naissance à la conception

d'une grande année cosmique, comme le cycle du Phénix, et à d'autres conceptions moins répandues. On peut s'étonner que Cicéron, d'après Tacite, dans le discours sur les orateurs célèbres (ch. XVI), donne à cette année cosmique une durée de 12,954 ans, c'est-à-dire la moitié de la précession des équinoxes : le double en est de 25,908 ans. Solin attribue la même période au cycle du Phénix, qui se confond souvent avec la grande année et avec les différentes années planétaires. La période de Solin ou de la grande année de Cicéron de 12,954 ans se décompose ainsi :

32	×	292	=	9,344
10	×	361	=	3,610
		Total.....		12,954

Nous rencontrons donc encore ici une application certaine des cycles bibliques.

Ce qui est important pour nous, c'est l'emploi des nombres 292 et 361, et de leur somme 653. Suidas dit que l'année du Phénix est de 654 ans, c'est-à-dire 654 années vagues; 653 années solaires font 653 1/2 années vagues à 365 jours. Le nombre de 653 a été emprunté plus tard par l'Inde, et dans la chronique du Cachemire, nommée *Radja Tarangini*, cette période figure également. Ce qui est curieux au même titre, c'est l'emploi de ces chiffres, en dehors de la computation des temps, comme nombres sacramentels.

Sargon dit du nombre du pourtour des murs de Khorsabad qu'il exprimait son nom. Or, *Sarkin* se décompose en *Sar*, écrit par le chiffre 20, et *Kin*, nom du dieu Ea, qui a pour chiffre cabalistique 40. Le mur de Khorsabad a un périmètre de 24,740 empans ou demi-coudées, se décomposant ainsi :

20	×	653	=	13,060
40	×	292	=	11,680
		Total.....		24,740

Ce chiffre est le cinquième de la somme de 20 périodes lunaires et de 60 périodes sothiaques donnant ensemble 123,700 ans, et l'idée dominante est que le roi veut faire durer ces murs bâtis par lui à travers les siècles. Cette digression nous a paru utile pour démontrer comment ces cycles ont été employés dans l'histoire dite profane et pour mieux faire ressortir ainsi l'application qui en est faite dans l'histoire du peuple hébreu avant Moïse.

Tous les nombres cycliques dont on rencontre l'influence dans la Genèse sont dépourvus, dans cette computation, d'un point d'attache, comme cela a lieu en Egypte et surtout en Assyrie. Dans ce dernier pays, les périodes astronomiques partent d'une époque astronomiquement déterminée, et tous les événements mythiques peuvent être rattachés à un point chronologique fixé. En d'autres termes, les dates de tous les événements mythiques peuvent être précisées, quelque incorrecte que soit la fixation de l'époque du déluge à 41,667 av. J.-C. ; c'est, au moins, une date. Chez les Hébreux, au contraire, bien que la chronologie légendaire pût, au besoin, se rattacher à la date de l'inauguration du Temple salomonien, les auteurs de la computation biblique ne pouvaient guère se faire illusion sur la valeur d'une œuvre qui n'avait même pas le mérite d'être originale. Ils ne pouvaient ignorer que la date équivalente à 4163 ans avant l'ère chrétienne, et qui est antérieure de 402 ans à l'ère du monde acceptée par les Juifs, tombait sur les limites de l'ancien et du moyen empire Egyptien, et que les Pyramides étaient bâties avant la date qu'ils assignent à la création de l'univers. Mais le système établi par les auteurs de cette chronologie avait un autre défaut, qui résultait de la confusion, pour la période postdiluvienne surtout, de deux systèmes absolument différents, dont l'un, comme nous l'avons exposé, est fondé sur les idées chaldéennes, et dont il nous reste à mettre en lumière le second, d'une origine encore inconnue. Les Septante ont déjà senti l'inconvénient de ce second système, ce qui les a amenés à falsifier le premier.

Second système de la computation biblique.

Le second système n'est autre que l'ensemble des données relatives à l'âge des patriarches : il admet que chacun d'eux précéda son fils, qui ne lui était pas contemporain. Le texte actuel a combiné ce mode avec le premier, en introduisant toujours la *différence* entre l'âge intégral et le temps où chaque patriarche avait engendré son fils. Mais, dans le principe, le second système était absolument indépendant du premier, ce que les chiffres suivants vont prouver.

Années d'âge des Patriarches.

A. Patriarches avant le déluge :

Adam.....	a vécu	930 ans	3,657 = 23 × 159	399 × 1,200 semaines = 478,800 semaines.
Seth.....	—	912 —		
Enosch.....	—	905 —		
Keïnan.....	—	910 —		
Mahalalel....	—	895 —	5,520 = 23 × 240	
Yéréd.....	—	962 —		
Hénoch.....	—	365 —		
Metouschélah	—	969 —		
Lémech.....	—	777 —		
Noé.....	—	950 —		
Sem.....	—	602 —		

B. Patriarches après le déluge :

Arpaxad.....	a vécu	438 ans	2,898 = 23 × 126 = 151,200 semaines.
Schélah.....	—	438 —	
Eber.....	—	464 —	
Péleg.....	—	239 —	
Reou.....	—	239 —	
Seroug.....	—	230 —	
Nahor.....	—	148 —	
Térah.....	—	205 —	
Abraham.....	—	175 —	
Isaac.....	—	180 —	
Jacob.....	—	147 —	

Dont le total est de 12,075 = 23 × 525 = 630,000 semaines.

On voit encore ici l'intervention du nombre premier 23, ce qui fait supposer ou plutôt ce qui prouve la réduction d'un chiffre plus considérable. Le nombre 630,000 est le multiple de 70 × 90 × 100. Si l'on appliquait la proportion que nous avons exposée plus haut, on arriverait, pour le prototype chaldéen, à la somme de 3,150,000 ans.

Il est à remarquer que la seconde série des personnages antédiluviens compte ensemble 5520 ans, ou 23 × 240, ce qui donne, au point de vue chaldéen, 1,440,000 ans ou 400 sars, ce qui, avec le chiffre de 72 × 11,200 semaines, ou 72 × 6,000 ans, est dans la proportion de 10 à 3.

Voilà donc des nombres, non pas cycliques, mais purement

arithmétiques ; on obtient par ce système les résultats suivants :

Les 4 premiers patriarches.....	190,800 semaines	ou	954,000 ans.
Les 7 patriarches suivants.....	288,000	—	1,440,000 —
Les 11 — postdiluviens.	151,200	—	756,000 —
Total.....	630,000 semaines	ou	3,150,000 ans.

La première période avant la déluge a donc 478,800 semaines ou 2,394,000 ans, la seconde période postdiluvienne, 151,200 semaines ou 756,000 ans.

Ces deux nombres ont un diviseur commun, 25,200 pour les semaines et 126,000 pour les ans, et sont dans la proportion de 19 à 7. Pour la première fois nous voyons l'intervention du nombre *sept*, car 25,200 est $7 \times 3{,}600$ (ou le sar), et $126{,}000 = 7 \times 18{,}000$. Cette computation se montre également dans la mesure du temps et dans la métrologie assyrienne. Nous n'osons pas reconnaître dans le nombre 19 une allusion au cycle lunaire de 19 ans, quoique cette supposition de 7 sars de cycle métonien ne soit pas complètement récusable. Quoi qu'il en soit, personne ne pourra nier que nous nous trouvons en face d'un système élaboré à dessein, et que ce chiffre de 630,000 [1] représente bien le multiple de $70 \times 90 \times 100$.

Nous ignorons, par contre, absolument quel était le mode babylonien, et nous ne saurions même dire qu'un pareil système ait existé chez les Chaldéens ou les Egyptiens.

Nous donnerons maintenant le résultat des dates de la Genèse telles qu'elles résultent de la combinaison des deux systèmes.

CHRONOLOGIE DE LA GENÈSE.

I. Temps antédiluviens.

Première période :

Ans du monde.		
0	Adam	naît.
130	Seth	—
235	Enosch	—
325	Keïnan	—
395	Mahalalel	—
460	Yéréd	—

[1] Ce système ne compte pas Joseph, mais s'arrête avec Jacob-Israël, la vraie personnification du peuple israélite.

Deuxième période :

460	Yéréd	naît.
622	Hénoch	—
687	Metouschélah	—
874	Lémech	—

Troisième période :

874	Lémech	naît.
930	Adam	meurt.
987	Hénoch est enlevé par Dieu.	
1042	Seth	meurt.
1056	Noé	naît.
1140	Enosch	meurt.
1235	Keïnan	—
1290	Mahalalel	—
1422	Yéred	—
1556	Sem	naît.
1651	Lémech	meurt.
1656	Metouschélah	— Déluge.

II. Temps postdiluviens.

Première période :

Années du déluge.

2	Arpaxad	naît.
37	Sélah	—
67	Eber	—
101	Pheleg	—
131	Reou	—
163	Seroug	—
192	Nahor	—
222	Térach	—
292	Abraham	—

Deuxieme période :

292	Abraham	naît.
340	Phéleg	meurt.
341	Nahor	—
350	Noé	—
367	Vocation d'Abraham.	
370	Reou	meurt.
392	Isaac	naît.
393	Seroug	meurt.

427	Térah	meurt.
410	Arpaxad	—
452	Jacob	naît.
467	Abraham	meurt.
470	Sélah	—
502	Sem	—
531	Eber	—
543	Joseph	naît.
572	Isaac	meurt.
582	Arrivée de Jacob en Égypte	
599	Jacob	meurt.
653	Joseph	—

Voilà la chronologie telle qu'elle se dégage directement des chiffres de la Genèse et dont les auteurs ont combiné les éléments avec intention et habileté. A travers ces chiffres, en apparence si arides, nous devinons l'existence de mythes, perdus pour nous, qui vivifièrent jadis les récits de la création et des premiers âges de la jeune humanité.

Dans la première période, l'homme, chassé du paradis, vivait heureux ; la mort étant inconnue, l'humanité, heureuse dans des demeures primitives, croissait et se multipliait. C'était l'âge d'or. Cette période de bonheur, qui n'avait duré, de la grande journée antédiluvienne de 86,400 secondes, que 6 heures 2/3, fut remplacée par l'âge d'argent, qui dura le quart de toute cette grande journée, 6 heures, et où les passions, le travail assidu produisirent une félicité relative. Mais la troisième époque, l'âge de fer, approchait, qui dura un peu moins que la moitié de cette grande journée, onze heures 1/3. L'humanité était devenue perverse, *terras Astraea reliquit*, et peut-être avons-nous dans les Métamorphoses d'Ovide une image ou un écho lointain des légendes bibliques qui ont péri.

Les chiffres ont dû nous révéler que la mort enlevait les vieux hommes qu'elle avait jusque-là épargnés : tous meurent ; le vieux Mathusalem doit terminer sa carrière à la veille même du cataclysme qui engloutira tous les mortels. De toutes ces légendes il ne nous reste que les quelques lignes sur les fils des dieux et les filles des hommes qui précèdent le récit du déluge.

Dans cette première période antédiluvienne, on voit encore une conception fortement établie sur des bases légendaires ; mais dans l'époque qui suit le déluge, la combinaison des deux systèmes chronologiques a produit des résultats assez étranges. Depuis des siècles, on s'est aperçu de la longévité de Sem, qui survit à Abra-

ham et qui devient contemporain de Jacob. La tradition l'a identifié avec Melchisédec, et il aurait ainsi perpétué à travers les âges les enseignements de la période primitive et antédiluvienne. Les Septante et le texte samaritain n'ont pas voulu que Sem et son petit-fils Eber survécussent à toute leur progéniture, ils ont pour cela falsifié les chiffres authentiques, en augmentant arbitrairement l'âge de chaque génération d'une centaine d'années et en donnant à Arpaxad et aux autres 135, 130 années d'âge, au lieu de 35, 30, et ainsi de suite. La traduction grecque, en outre, a inséré après Arpaxad un second Keïnan, auquel elle attribue sur son fils Sélah une priorité de 130 ans, et elle arrive ainsi, pour la première période, à un total de 1172 ans. La Vulgate a tout simplement adopté les données du texte hébreu, dans toute leur étendue.

Les textes grec et samaritain présentent, pour la période antédiluvienne, plusieurs fois d'autres chiffres, qui ne sont pas toujours identiques dans les différents manuscrits. Il n'y a de conformité que pour les âges des patriarches antédiluviens, où seul le nombre de 777 pour Lémech est corrompu en 753 chez les Grecs, en 653 chez les Samaritains. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à ces chiffres changés à plaisir par les copistes, qui n'ont pas compris la vraie origine de ces dates. C'est sur ces chiffres altérés que les Eglises d'Orient se sont basées pour établir que le monde avait été créé 5509, 5503 ou 5502 années avant l'ère chrétienne.

Les dates historiques des cycles.

Les deux cycles sothiaque et lunaire ont réellement existé et ont été employés dans les temps historiques, quoique le premier d'entre eux ne soit pas rigoureusement exact au point de vue astronomique. Néanmoins, il figure encore dans nos annuaires : l'ère de Nabonassar, qui figure dans beaucoup de nos calendriers, n'est autre chose que le cycle sothiaque commençant avec l'an 576 de cette période. Le mois égyptien Thot, qui inaugura l'année d'un de ces cycles le 20 juillet julien 1322 av. J.-C., tomba, en rétrogradant tous les quatre ans d'un jour, le mercredi 26 février julien de l'an 747 av. J-C., et c'est de cette date que court l'an de cette ère du roi de Chaldée, qui donne le nombre de jours exact entre deux dates, et qui, introduit par Hipparque, a dominé l'astronomie du moyen âge par la puissante influence de Claude Ptolémée.

Nous savons par un passage de Censorin qu'une période so-

thiaque finit le 20 juillet 139, sous le second consulat d'Antonin le Pieux et de Bruttius Præsens. Le lever de Sirius ou du Sothis ayant toujours lieu le 20 juillet julien pendant une assez longue époque et grâce à des combinaisons astronomiques sur lesquelles nous n'avons pas à entrer ici, pourquoi avait-on choisi cette année 139 pour y placer le premier Thot? Apparemment parce que 1460 ans auparavant on avait commencé l'année et fait coïncider ce 20 juillet avec le jour de l'an. On pouvait commencer le cycle à un 20 juillet quelconque ; il y avait donc à cela une raison qui remontait à un passé plus reculé.

D'autre part, le « cycle de Sin » finissait, tout aussi arbitrairement, en 712 av. J.-C. ; c'est à cette date que se lient également les périodes de Saros postérieures, ainsi que nous l'avons établi dans des travaux sur des textes cunéiformes. Donc, il fallait alors rechercher ici la cause de cette fixation en apparence arbitraire. La raison se reconnaît quand on remonte la série des cycles ainsi qu'on va le voir :

Cycles sothiaques de 146 ans, cycles lunaires de 1805 ans.

139		712	av. J.-C.
1,322	av. J.-C.	2,517	—
2,782	—	4,322	—
4,142	—	6,127	—
6,702	—	7,932	—
7,162	—	9,737	—
8,622	—	11,542	—
8,822	—		
10,082	—		
11,542	—		

Toutes les deux périodes remontent à une même année 11,542 av. J.-C.

Quelle est cette date précise?

Le phénomène qui nous occupe, et qui eut bien six périodes lunaires de 1805 ans ou de 659,270 jours et 10 heures environ avant l'éclipse cyclique du 24 mars julien 712 av. J.-C., se produisit le jeudi 29 avril julien, 30 janvier grégorien de l'an 11,542 av. J.-C., 11,541 des astronomes, et 28,459, si l'on augmente l'ère chrétienne de 40,000 ans. Si l'on peut avoir quelque confiance en des calculs sur des phénomènes tellement éloignés de nous, c'est vers trois heures du matin que son milieu aurait eu lieu.

Mais, à cette époque, l'état du ciel étoilé était tout différent de notre ciel à nous, qui vivons en l'an 41,894. Il y aura eu le

1er Tischri 5,655, ou le 1er octobre 1894, juste 4,907,277 jours, ou 13,435 ans et 8 mois. A cette époque, tout un côté du ciel que nous voyons aujourd'hui était caché pour nous, et on voyait à Marseille la croix du Sud et les étoiles du Centaure bien plus au Nord. La brillante étoile de la Lyre, ou de l'Aigle tombant, était presque l'étoile polaire, et bien des astres que nous apercevons à peine au-dessus de l'horizon brillaient haut au firmament. Par contre, l'étoile du Chien, Sirius, la plus brillante étoile du ciel, était invisible, non pas seulement pour nos régions, mais ne se levait jamais sur l'horizon du Nord de l'Egypte ; au-delà du 26e degré de latitude boréale, elle était inconnue.

Pour pouvoir penser à une apparition de Sothis à cette époque, il faut se transporter à la latitude de 26°, où on aura observé une éclipse arrivant vers le matin, où on aura vu briller l'astre étincelant qu'on ne voyait pas ordinairement, surgissant peu au-dessus de l'horizon, et disparaissant dans la brume qui enveloppe le bas du ciel. Pour déterminer cet endroit, nous avions pensé à Thèbes, mais l'heure de cette éclipse est trop matinale ; marchant toujours vers l'Orient, je crois que c'est à Tylos, à l'île de Bahreïn, que cette première observation eut lieu, et c'est là que le double spectacle de l'éclipse solaire et de l'apparition de l'étoile à peine visible a frappé l'observateur primitif. En effet, c'est de Tylos, le Dilvum des Assyriens, le pays du cotonnier, qui joue un grand rôle dans l'antique mythologie chaldéenne, que, d'après Strabon, viennent les Phéniciens ; c'est là où, d'après les inscriptions cunéiformes, une partie du Panthéon sémitique a pris naissance ; c'est de là que les Sémites se sont introduits en Chaldée. C'est sur l'île de Bahreïn, l'archipel des perles, qu'on a trouvé des textes assyriens. C'est donc sur cette île du golfe persique que je propose de placer les hommes auxquels se rattache la plus ancienne date de l'histoire. C'est de l'île de Tylos, de cette mer du Sud, qu'ont émergé les quatre monstres marins, qui, avant le déluge, avaient instruit les hommes dans toutes les sciences.

Nous croyons que toute cette computation cyclique est d'origine babylonienne et qu'elle a été empruntée par l'Egypte, comme la semaine de 7 jours et la division de la journée en 24 heures à 60′ et à 60″, et la division du cercle en 360 degrés. Ces institutions ont traversé les siècles, et ce sont les seules choses que la Révolution française ait vainement cherché à remplacer par des divisions beaucoup moins pratiques.

Les Chaldéens remontaient en arrière d'une manière arbitraire. Il faut encore sept périodes lunaires, ou 12,635 ans, pour parfaire

les 12 cycles admis, ce qui nous reporte à la date de 24,177 avant l'ère chrétienne. Nous ne savons pas quel était, dans le système de l'historien Bérose, le fait qui marquait cette époque ; mais certainement ce fut un événement dont l'importance pouvait se comparer avec la portée attribuée par les Hébreux à la naissance d'Abraham.

Douze périodes sothiaques, ou 17,520 ans, ou 292 soss avant cette date conventionnelle, eut lieu, selon les Chaldéens, le déluge, en 41,697 av. J.-C.

Si l'on veut pousser plus loin une exactitude qui frise la plaisanterie, on dira que le premier homme parut, pour les Chaldéens, en 473,697 av. l'ère chrét., et de là à la descente d'Alexandre en Asie (334), on comptait 473,363 ans en conformité de la donnée de Diodore de Sicile, qui fixe cette date à plus de 473,000 ans avant la descente en Asie d'Alexandre le Grand.

Conclusion.

Cette considération nous mène justement aux époques de contact d'une chronologie factice avec celle des temps réellement déterminables. Les périodes mythiques chaldéennes se terminent en un temps où une chronologie sérieuse existait depuis longtemps. Nous avons les originaux de textes écrits quelques milliers d'années avant la fin de la période légendaire, c'est-à-dire 2,517 av. J.-C. Telles sont les inscriptions d'Orcham, de Dunghi, de Bingani-sar-iris, de Sargon I, de Naramsin, les vases d'argent d'Urnira et d'autres monuments, sans parler des Pyramides d'Egypte et des documents hiéroglyphiques, qui certes n'émanent pas d'un temps mythique. D'autre part, la fin de la dynastie des 88 rois postdiluviens entame déjà les temps vraiment historiques et dépasse de 11 ans la fin du cycle. En 2566 commence la dynastie des Elamites Babyloniens, dont le monarque le plus connu est Hammourabi (2394-2339). Aussi Bérose donna-t-il aux 86 rois qui succédèrent à Evéchoûs et Chomasbélus régnant ensemble 5,100 ans, non pas 34,080 ans, c'est-à-dire 9 sars, 2 ners et 8 soss, mais onze ans de plus, 34,091 ans ; ce qui fait pour toute la dynastie postdiluvienne 39,191 ans.

Chez les Juifs, l'époque historique commença pendant le séjour des fils d'Israël en Egypte. Selon la Genèse, Joseph survécut à cet événement 54 ans. La durée du séjour dans le pays des Pharaons n'est pas certaine, car les 430 ans semblent être un chiffre factice, et, d'autre part (selon l'Exode VI, 18 et suiv.), Moïse n'était

que l'arrière-petit-fils de Lévi. Le prophète ayant 80 ans lors de la sortie d'Egypte, 350 moins les 71 ans de la vie de Joseph, donnent 279 pour l'intervalle de la fin de la Genèse et la naissance de Moïse. La généalogie de Moïse ne semble pas en contradiction avec la donnée de l'intervalle de 430 ans. La vraie chronologie juive commence avec l'Exode, qui fut une époque, et prise comme point de départ pour les annales des livres des Rois. Mais pour les temps antérieurs à Moïse, il n'y a pas de chronologie, au sens exact du mot.

J. Oppert.

LA BATAILLE DE MAGDOLOS

ET LA CHUTE DE NINIVE[1]

M. Oppert a récemment entretenu l'Académie d'une inscription cunéiforme, déchiffrée par le P. Scheil, qui, pour la première fois, mentionne cet événement si obscur et d'une si grande portée historique : la chute de Ninive et de l'empire assyrien. Il ne sera pas inutile de montrer qu'un renseignement jusqu'à présent inaperçu, sinon sur la catastrophe elle-même, du moins sur l'un des épisodes qui l'ont immédiatement précédée, se cache dans un texte bien connu, mais mal interprété, du vieil Hérodote.

Hérodote, dans son bref résumé de l'histoire des derniers rois d'Egypte, nous apprend que le roi Nécôs (Néchao), entre autres prouesses, « combattit les Syriens par terre à Magdolos et les vainquit; après la victoire, il s'empara de Cadytis, qui est une grande ville de Syrie, puis il consacra à Apollon, dans le temple des Branchides à Milet, le vêtement qu'il portait le jour de la bataille[2]. »

Autrefois on identifiait cette bataille de Magdolos avec celle de Megiddo où, suivant le livre des Rois[3], Néchao vainquit et tua Josias, roi des Juifs. Mais cette identification séduisante, déjà combattue par Alfred de Gutschmid dans ses leçons sur le *Contre Apion*[4] et par moi-même dans mon recueil de *Textes*[5], ne résiste pas à un examen sérieux. Magdolos représente une

[1] Cette note, lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 23 août 1895, a été insérée dans les comptes rendus de cette Académie.

[2] Hérodote, II, 159 : Καὶ Σύροισι πεζῇ ὁ Νεκῶς συμβαλὼν ἐν Μαγδόλῳ ἐνίκησε, μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδυτιν πόλιν τῆς Συρίης ἐοῦσαν μεγάλην εἷλε· ἐν τῇ δὲ ἐσθῆτι ἔτυχε ταῦτα κατεργασάμενος, ἀνέθηκε τῷ Ἀπόλλωνι, πέμψας ἐς Βραγχίδας τοὺς Μιλησίων.

[3] II Rois, XXIII, 29. Cf. II Chron., XXXV, 20-24.

[4] *Kleine Schriften*, IV, 497 (où la chronologie est malheureusement embrouillée).

[5] *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, p. 4, note.

forme sémitique *Migdol*, c'est-à-dire *tour*, nom fréquent de forteresses en pays sémitique, et qui n'a aucune analogie réelle avec Megiddo. En outre, Cadytis, tout le monde est aujourd'hui d'accord là-dessus[1], est Gaza; Jérémie mentionne expressément la conquête, par Néchao, de Gaza, et, en outre, d'Ascalon[2]. Or, il est impossible de comprendre comment une victoire gagnée à Megiddo, c'est-à-dire au pied du Carmel, aurait pu avoir pour conséquence la prise de Gaza, située à 200 kilomètres de là. Ajoutons que la bataille de Megiddo, très intéressante pour les Juifs, a dû avoir beaucoup trop peu d'importance dans l'ensemble des conquêtes de Néchao pour justifier l'offrande pompeuse dans le temple des Branchides, qui est la source du récit d'Hérodote. On ne saurait douter, en effet, que cette offrande ne fût accompagnée d'une dédicace explicite; c'est par cette inscription grecque, et non par de prétendues « traditions » égyptiennes, qu'Hérodote, ou plutôt l'historien plus ancien qu'il copie, a su tout ce qu'il nous rapporte sur un événement dont il ignore, d'ailleurs, profondément les causes, la portée et « l'entourage » historique.

Tâchons d'en savoir un peu plus long que lui.

Et d'abord, je ne veux pas rechercher longuement si la Magdolos d'Hérodote doit être identifiée, oui ou non, avec le *Migdol* cité fréquemment dans la Bible comme une place frontière d'Egypte et qui se confond certainement avec le *Magdolum*, voisin de Péluse, que mentionne l'Itinéraire d'Antonin[3]. Cette identification n'a rien d'impossible *à priori*, car, d'une part, Hécatée avait parlé d'une Magdolos en Egypte (Μαγδωλός, πόλις Αἰγύπτου)[4], d'autre part, il y a des raisons sérieuses de croire, avec M. Wiedemann, que le texte d'Hérodote sur la victoire de Néchao est pris dans Hécatée: celui-ci, en sa qualité de Milésien, devait connaître à fond les curiosités du temple des Branchides, et l'épithète de « grande ville de Syrie », qu'Hérodote accole au nom de Cadytis, se retrouve précisément dans un autre fragment d'Hécatée[5]. On est donc tenté de croire que le fragment d'Hécatée sur Magdolos est extrait du contexte même où Hérodote a puisé sa mention de la bataille. Toutefois ce n'est là qu'une conjecture et qui n'est pas très satisfaisante au point de vue stratégique; parmi les nombreuses localités du nom de Migdol qu'offre la carte de la Syrie méridionale, je serais plutôt

[1] Cf. Hérodote, III, 5. On y a vu, sans raison, Kadesch, Jérusalem, Gath, et même Carchémis. En égyptien : *Gadatou*.

[2] Jérémie, XLVII.

[3] *Itin. Anton.*, 14 (à 12 milles romains au sud-ouest de Péluse).

[4] Hécatée, fr. 282.

[5] Hécatée, fr. 261 et 262.

disposé à chercher le lieu de notre bataille dans le voisinage immédiat de Gaza, puisque la victoire du Pharaon entraîna la chute de cette forteresse [1]. Reste à savoir — et c'est le point capital — quels furent les adversaires, cachés plutôt que désignés sous le nom de Σύροι, que Néchao eut à combattre dans cette journée.

M. Nöldeke, dans un excellent mémoire, publié il y a plus de vingt ans [2], a montré que le mot Σύριος ou Σύρος — car les deux formes sont absolument équivalentes et constamment confondues par les manuscrits — a chez les contemporains d'Hérodote, et chez Hérodote lui-même, trois significations distinctes : 1° les Cappadociens, qu'on appelait aussi Syriens blancs, Λευκόσυροι ; 2° les habitants de la Syrie proprement dite ; 3° les Assyriens. Hérodote dit expressément (VII, 63) que les barbares appelaient *Assyriens* ceux que les Grecs appelaient *Syriens*. Dans le texte relatif à Magdolos, il ne peut être évidemment question des Cappadociens : écartons-les du débat. Restent les Syriens et les Assyriens. Longtemps j'ai pensé, avec la pluralité des commentateurs, qu'il s'agissait des Syriens; parmi les peuples compris sous cette étiquette plutôt géographique qu'ethnographique, comme les Juifs se trouvent exclus, il ne reste que les Philistins ou Syriens de Palestine ; c'est à eux que Gutschmid rapportait le Σύροι d'Hérodote. Mais, après mûre réflexion, je vois que cette interprétation doit être abandonnée. La dédicace de Néchao n'aurait pas désigné les Philistins sous le nom vague et impropre de Σύροι; elle les aurait appelés, comme Hérodote lui-même, Σύροι οἱ ἐν Παλαιστίνῃ. En outre, à l'époque où nous sommes, les Philistins, très affaiblis, depuis longtemps vassaux de l'Assyrie, n'étaient pas en mesure d'affronter les Egyptiens en bataille rangée; Jérémie prophétise leur ruine à coup sûr et à bref délai ; il ne fait pas la moindre allusion à leurs armées. Leurs forteresses mêmes ne leur appartenaient plus. Asdod avait été prise en 715 par un lieutenant de Sargon [3], et c'est donc la garnison assyrienne, et non les Philistins, qui soutint contre Psammétichus Ier le mémorable siège de vingt-neuf ans au bout duquel cette place tomba aux mains des Egyptiens [4].

Nous sommes ainsi amenés à la troisième acception du mot Σύροι,

[1] Il n'y a pas moins de cinq localités du nom de Medjdel (= Magdala, Magdolos) dans la Palestine actuelle (voir l'index de la dernière édition de l'Atlas de Stieler). Celle qui correspond le mieux aux données du problème se trouve dans les environs d'Ascalon; M. de Saulcy y a déjà pensé. Avec la Magdolos de Péluse, il faudrait admettre un retour offensif des Assyriens repoussé par Néchao, ce qui est peu compatible avec l'état d'affaiblissement de la puissance assyrienne à ce moment.

[2] *Hermes*, 443 et suiv.

[3] Isaïe, xx, 1.

[4] Hérodote, II, 157.

celle où il est synonyme de Ἀσσύριοι. Hérodote emploie d'ordinaire, par un raffinement de voyageur érudit, la forme correcte Ἀσσύριοι, introduite dans la littérature grecque par son parent Panyasis. Mais ici il ne fait probablement que reproduire ou abréger le récit d'Hécatée, dérivé lui-même de la dédicace de Néchao : or, le *drogman* ionien qui avait rédigé le texte grec de cette dédicace appelait naturellement les Assyriens Σύροι, suivant l'usage vulgaire de son temps, attesté par Hérodote lui-même. Hérodote, qui ne savait pas au juste de quels Syriens il était question, a conservé la forme épigraphique sans songer à mal, ou pour ne pas se compromettre.

Mais si la bataille de Magdolos a été gagnée par le pharaon Néchao sur les Assyriens, elle acquiert une importance toute nouvelle dans l'histoire générale de l'Orient. Depuis les expéditions victorieuses des grands Sargonides, la Syrie tout entière avait reconnu la suprématie assyrienne; l'Egypte elle-même, conquise par Assarhaddon vers 670, et de nouveau par Assourbanipal vers 662, avait dû longtemps payer tribut : aussi Bérose appelle-t-il Néchao un « satrape rebelle ». Des garnisons assyriennes occupaient sans doute les places principales de la frontière syrienne, entre autres Asdod, Ascalon et Gaza. Assourbanipal meurt vers 626, et dès lors la puissance assyrienne décline; ses faibles successeurs perdent Babylone; les Mèdes les serrent de plus en plus près sur la frontière du nord et de l'est. Psammétichus et Néchao profitèrent de cette circonstance, non seulement pour secouer définitivement le joug de l'allégeance assyrienne, mais pour chercher à reconquérir la Syrie, que les souverains égyptiens, depuis Touthmosis jusqu'à Mehemet-Ali, ont toujours considérée comme une dépendance naturelle et nécessaire de l'Egypte. La prise d'Asdod fut la première étape de cette laborieuse conquête. Néchao, suivant Hérodote, succède à son père en 609 av. J.-C. « Le pharaon monta vers l'Euphrate, dit la Bible, contre le roi d'Assur [1]. » A cette date, en effet, Ninive n'était pas encore tombée, la ligne de l'Euphrate appartenait aux rois assyriens, la Syrie, le pays philistin, la Judée leur étaient tributaires, et ils y avaient des garnisons. Deux victoires mirent Néchao en possession de ce vaste territoire [2] : celle de Magdolos (608?), remportée sur l'armée d'occupation assyrienne, celle de Megiddo (607?), gagnée sur les Juifs. La première, qui fit

[1] II Rois, XXIII, 29.

[2] Néchao s'empara même de la Phénicie, car il eut la flotte phénicienne à son service (Hérodote, IV, 42), et Bérose l'appelle satrape d'Egypte, de Cœlésyrie *et de Phénicie* (fr. 14). D'après le même historien, l'armée vaincue à Carchémis comptait des Egyptiens, des Syriens (*proprio sensu*), *des Phéniciens* et des Juifs.

tomber Ascalon et Gaza, le boulevard de la Syrie [1], est la plus importante et décida du succès de la campagne tout entière : Néchao la gagna sans doute à l'aide de ses fameux mercenaires ioniens et cariens, et c'est en souvenir de ce service qu'il dédia sa cotte d'armes dans le grand sanctuaire milésien, commun aux deux peuples. Cette journée célèbre est à la fois la première et la dernière bataille entre Egyptiens et Assyriens, dont nous connaissions un peu exactement le nom et la date. Quatre ans après, à Carchémis (605), Néchao trouva en face de lui, non plus des Assyriens, mais des Babyloniens ; c'est donc que dans l'intervalle Ninive était tombée, et le récit d'Hérodote, combiné avec les textes bibliques, nous permet ainsi de déterminer la date approximative de cet événement : il se place sûrement entre 608 et 605 av. J.-C.

THÉODORE REINACH.

[1] La flotte mentionnée par Hérodote, II, 159, coopéra sans doute à la prise de Gaza.

LES SECTES JUIVES

MENTIONNÉES DANS LA MISCHNA

DE BERAKHOT ET DE MEGUILLA

(SUITE ET FIN [1])

III

SADDUCÉENS OU PHARISIENS.

Nous avons déjà eu l'occasion de citer, parmi les textes dogmatiques de la Mischna de *Berakhot*, un passage de la dernière Mischna de ce traité, חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, affirmant, à l'encontre des Esséniens, que tout, ici-bas, le bien comme le mal, vient de Dieu, le bien, seule réalité positive, le mal, pure apparence, manifestation incomprise de la miséricorde divine [2]. Ce passage est incontestablement très précieux pour l'histoire du développement des croyances en Israël. La fin de la Mischna est, à ce dernier point de vue, tout aussi instructive et plus significative encore. Il y est question également de dissidents (mais ceux-ci nommés en toutes lettres, d'un nom appartenant à l'histoire) et de mesures prises pour sauvegarder, contre leurs atteintes, la foi dite traditionnelle. Seulement, à première vue, tout, dans ce texte, est réuni pour exciter notre étonnement. En effet, la Mischna mentionne consécutivement, et comme appartenant au même ordre d'idées, deux institutions entre lesquelles aucun rapport ne semble possible. La première paraît n'avoir jamais pu être appliquée, étant donnée l'organisation religieuse

[1] Voir *Revue*, t. XXX, p. 182.
[2] *Berakhot*, 60 *b*, explication de R. Akiba, rapportée au nom de R. Méir.

de la Judée à l'époque du second temple, du moins telle qu'on se la représente généralement. La seconde porte sur un sujet qui semble tout à fait indigne d'un législateur, et cette dernière institution, dont l'utilité, à première vue, nous échappe absolument, la Mischna s'efforce de la justifier, au point de vue légal, par des preuves qui sont sans lien entre elles et dont quelques-unes sont même sans rapport imaginable avec leur objet. L'étude de cette Mischna sera la dernière de ce travail sur les textes de *Berakhot* relatifs aux sectes juives.

« Toutes les bénédictions récitées au temple se terminaient au-
» trefois par ces mots : *Pour toute la durée du monde* [1]; mais,
» après que les incrédules [2] eurent perverti la foi, disant qu'il n'y
» a qu'un seul monde, on décida que l'on dirait désormais :
» *depuis le monde jusqu'au monde.* On décida aussi que l'on
» se saluerait les uns les autres en se servant du nom divin,
» ainsi qu'il est écrit : *Et voici que Boaz, venant de Bethléem,*
» *dit aux moissonneurs : l'Eternel soit avec vous ! et ceux-ci*
» *répondirent : l'Eternel le bénisse* [3] *!* Et il est dit : *l'Éternel*
» *soit avec toi, vaillant guerrier* [4] *!* Et il est dit encore : *Ne mé-*
» *prise pas ta mère à cause de sa vieillesse* [5]. Et il est dit
» enfin : *Il est temps d'agir pour l'Eternel, car ils ont trans-*
» *gressé ta loi* [6]. R. Nathan dit : *Ils ont transgressé ta loi, car*
» *il était temps d'agir pour l'Eternel.* »

On le voit, dans son ensemble comme dans certains de ses détails, cette Mischna est une véritable énigme. Il semble impossible, en effet, d'accumuler en quelques lignes plus d'obscurités et, disons le mot, plus d'incohérences.

Pour dégager les enseignements que, pour nous, renferme cette Mischna, il faut rappeler, tout d'abord, quelles étaient ces bénédictions récitées au temple et dont la formule finale doit être modifiée; puis, se demander qui avait autorité dans ce temple, quels étaient ceux qui, pour faire opposition à certains dissidents, avaient le droit d'apporter à la liturgie du temple une modification, surtout une modification d'un caractère dogmatique ? En outre, de quelle utilité ou de quelle nécessité pouvait bien être cet autre décret émanant de la même autorité supérieure au sujet d'un usage de politesse privée ? Enfin, à quoi bon tous

[1] Littér. : *depuis le monde* ou, d'après un autre texte, *jusqu'au monde.*
[2] Les minim.
[3] Ruth, II, 4.
[4] Juges, VI, 12.
[5] Proverbes, XXIII, 22.
[6] Psaumes, CXIX, 126.

ces textes, exprimant des sentiments si divers, si éloignés les uns des autres, pour justifier une chose qui nous paraît de si minime importance ?

Disons tout de suite, pour n'avoir plus à y revenir, que les dissidents dont parle la Mischna sont les Sadducéens, la seule des sectes juives dont, en commentant les textes dogmatiques de *Berakhot*, nous n'avons pas eu, jusqu'à présent, l'occasion de nous occuper. Le texte de la Mischna et celui du Yerouschalmi portent, il est vrai, le mot *minim*, désignation spéciale à une autre secte juive, ainsi que nous l'avons vu précédemment, mais la véritable leçon se trouve dans le Babli, et c'est : *Cedoukim*. En effet, le Talmud, Josèphe [1], les écrits évangéliques et apostoliques [2] s'accordent pour affirmer, sans hésitation, que les Sadducéens étaient les seuls, parmi les Juifs, à ne pas croire à une vie future. Ce fut donc pour donner aux doctrines des Sadducéens un démenti public et permanent, que fut modifiée une des formules de la liturgie du temple les plus fréquemment employées.

Le temple de Jérusalem — ne l'oublions pas — était essentiellement, pour les Juifs, un lieu de prières, le lieu de la prière par excellence [3]. En présentant ses offrandes, chaque fidèle y venait, en même temps, exprimer ses vœux. Même, sans apporter aucun sacrifice, à toute heure du jour, chacun avait accès dans les parvis du sanctuaire. On y priait agenouillé, prosterné ou debout ; à haute voix, à voix basse ou mentalement ; chacun selon son inspiration et selon l'élan spontané de son cœur [4].

Mais la prière individuelle, improvisée, en quelque sorte, par le fidèle qui se présentait isolément dans le lieu saint, n'était pas la seule qu'on fît dans le temple. Tous les jours, il y avait prière publique. Chaque matin, après le sacrifice et avant l'offrande des

[1] *Abot de R. Nathan*, V ; *Sanhédrin*, 90 ; *Antiq.*, liv. XVIII, I, 4. On a remarqué que, parmi les écrits talmudiques, le texte des *Abot de R. Nathan* est le seul qui attribue nettement aux Sadducéens la négation de la vie future, et on sait combien ce passage a été vivement discuté. Il faut observer, d'autre part, que, d'après *Sanhédrin*, les Sadducéens prétendaient que la croyance à une vie future n'est pas prescrite par la Bible ; ce qui, d'après leur système, équivalait à la négation pure et simple de ce dogme. D'un autre côté, on a remarqué que Josèphe, qui, en tant de passages, parle des Sadducéens, n'est affirmatif que dans le seul texte précité pour ce qui concerne le rejet du dogme d'une vie future. Mais cette affirmation est faite avec une netteté qui ne laisse de place à aucune équivoque : Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι « Les Sadducéens disaient que les âmes périssent avec les corps. » Ces deux témoignages si positifs concordent absolument avec les affirmations réitérées des Evangiles et des Actes.

[2] Mathieu, XXIII, 23 ; Marc, XII, 18 ; Luc, XX, 27 ; Actes, IV, 1-2 ; XXIII, 8.

[3] I Rois, VIII ; II Chroniques, VI, prière de Salomon ; Isaïe, I, 12 ; LVI, 7 ; Ps., V, 8 ; XXII., 6-8 ; XXVII, 4-8 ; XLIII, 4 ; LXXXIV, en entier ; C, 4 ; CXXXIV, 2 ; CXXXV, 1-3.

[4] I Sam., I et II ; Is., I ; Luc, XVIII, 11-13.

parfums [1], prêtres, lévites de service, laïques assistants [2], se réunissaient dans la salle de pierres de taille servant, après l'office journalier, de salle de réunion au Sanhédrin [3]. Sur l'invitation du chef de service, on récitait une bénédiction [4], le Décalogue, les trois chapitres du Schema, la prière de אמת ויציב, trois autres bénédictions, et, le samedi, une quatrième à l'adresse des prêtres commençant leur service. Le Kippour, l'office avait lieu à l'entrée du parvis des prêtres [5]. Le pontife lisait, à haute voix, les chapitres du Lévitique et des Nombres relatifs à la solennité du jour et prononçait ensuite huit bénédictions [6]. Même cérémonial, à quelques différences près, à Souccot, l'année sabbatique, quand le prince faisait, dans le temple, la lecture publique de la *section royale*, פרשת המלך, du Deutéronome. Enfin, les jours de jeûne extraordinaires institués par décret public [7], les prières étaient récitées à la porte orientale du temple, dans le parvis extérieur, et comprenaient vingt-quatre bénédictions entrecoupées de sonneries de schofar.

La formule commune à toutes ces bénédictions ou eulogies, nous la connaissons grâce à la Tosefta de *Taanit*. C'est cette formule qui, désignée sous le nom de כל חותמי ברכות, est en question dans notre Mischna. Elle est empruntée au dernier verset du Ps. CVI, le dernier du IVe livre des Psaumes, et renferme deux fois le mot העולם.

ברוך יי (אלהים) אלהי ישראל מן העולם עד העולם (ואמר כל העם אמן הללו יה) [8].

D'après notre Mischna, jusqu'à une certaine époque, à la fin de chacune des bénédictions, les prêtres disaient la première partie de ce verset, et seulement une fois le mot העולם, c'est-à-dire : d'après le texte de la Mischna et du Yerouschalmi : ברוך יי אלהים אלהי ישראל מן העולם ; et d'après celui du Babli : ברוך יי אלהים אלהי ישראל עד העולם.

[1] D'après la Tosefta (*Soucca*, IV, 5), la prière publique était récitée aussi le soir, ce qui, du reste, est confirmé par le témoignage des Actes, III, 1.

[2] אנשי משמר, אנשי מעמד.

[3] Mischna *Tamid*, IV, fin ; V, commencement ; *Middot*, fin.

[4] La bénédiction de la Tora, d'après j. *Berakhot*, 3 *c*, celle de אהבה רבה, d'après le Babli, *ibid.*, 12.

[5] Sans doute dans la salle des séances du second tribunal d'appel (*Sanhédrin*, M., X, 3 ; T., VIII, 1 ; *Haguiga*, T., II, 9 ; *Schekalim*, T., III, 27). Le Rosch Hakkenécet et le Hazan Hakkenécet dont il est question dans la M. de *Yoma* seraient ainsi le président et l'huissier de ce tribunal.

[6] *Yoma*, M., VII, 1 ; T. IV, 18.

[7] *Taanit*, M., II, 5 ; T. I, 9-14.

[8] Le mot אלהים n'est pas répété dans le dernier verset du Psaume CVI, auquel notre formule est empruntée, mais dans l'avant-dernier verset du Psaume LXXII, qui, avec celui qui le suit, forme la conclusion du 2e livre des Psaumes. Dans une note ultérieure, nous aurons l'occasion d'insister sur la ressemblance du dernier verset de CVI avec la fin de LXXII.

Quoi qu'il en soit, de toute façon on récitait en abrégé la formule qu'on avait trouvée à peu près toute faite dans les Psaumes. Tel était l'usage établi primitivement. Cet usage devint la règle jusqu'au jour où l'autorité publique, afin d'empêcher les Sadducéens de s'en prévaloir pour justifier leur doctrine, ordonna aux prêtres de dire en entier la première partie du verset :

ברוך..... מן העולם עד העולם

Telle nous semble, renfermée dans ses limites précises, la décision modifiant la formule des eulogies du temple. Il nous paraît impossible d'y voir autre chose, d'induire de la Mischna, par exemple, qu'avec la formule des eulogies fut modifié le verset lui servant de type, verset sans rapport d'idées ni de style avec le psaume qu'il termine, œuvre, non de psalmistes, mais des compilateurs des psaumes, d'une composition postérieure et susceptible, par conséquent, de remaniements remontant à une date relativement récente [1].

Cette hypothèse, nous l'écartons, non pas seulement à cause de sa hardiesse, mais parce qu'en elle-même elle ne nous paraît pas soutenable : « Les faits prouvent avec quelle foi nous sommes » attachés aux livres qui nous sont propres, dit Josèphe. Après » tant de siècles, personne a-t-il jamais osé y ajouter, ni retran- » cher ni modifier quelque chose ? [2] »

Aurait-on donc pu oser, à cette date relativement récente, dans un intérêt avoué de secte, au milieu de la lutte ardente de partis s'accusant réciproquement de ne pas assez respecter les antiques monuments des croyances et des lois nationales, en face d'adversaires puissants et résolus, aurait-on osé, dis-je, publi-

[1] Il en est ainsi de tous les versets placés à la fin des Ps. XLI, LXXII, LXXXIX et CVI, qui terminent les quatre premiers livres des Psaumes. Ces versets servent de conclusion, non au psaume auquel ils appartiennent, mais au livre tout entier. Ils ont entre eux, d'ailleurs, beaucoup de ressemblance :

Ps. XLI : ברוך יי אלהי ישראל מהעולם עד העולם אמן ואמן.

Ps. LXXII : ברוך יי אלהים אלהי ישראל... וברוך שם כבודו לעולם... אמן ואמן.

Ps. LXXXIX : ברוך יי לעולם אמן ואמן.

Ps. CVI : ברוך יי אלהי ישראל מן העולם ועד העולם...

Le verset final de ce dernier psaume semble avoir été composé à la suite d'une lecture publique du livre tout entier, ainsi que l'indiqueraient les derniers mots ואמר כל העם אמן הללויה. Le psaume CL, le dernier du 6e et dernier livre, est un Hallelouya d'un bout à l'autre.

[2] *Contre Apion*, I, 8. Dans ce passage, il ne s'agit pas seulement du Pentateuque, mais des 22 livres dont se composait le Canon biblique au temps de Josèphe. Le redoublement du mot עולם se trouve, non seulement dans le psaume XLI, dont la fin est presque semblable à celle du CVI, mais aussi dans le psaume XL, dans Néhémie et dans les Chroniques.

quement, de propos délibéré, modifier un texte sacré, dont les prêtres étaient les dépositaires et les gardiens, et en exigeant, pour une telle entreprise, le concours de ces prêtres qui étaient, en grande partie, d'accord avec les Sadducéens, et ne se serait-on pas heurté alors à d'insurmontables résistances? Autre chose était de les obliger à modifier leur liturgie en reproduisant le texte sacré dans sa teneur complète, dans son intégrité. Sans doute c'était une innovation, mais qui pouvait être justifiée et légitimée.

Que le pontife, chef de la hiérarchie sacerdotale, appartenant souvent ouvertement ou de cœur à la secte sadducéenne [1], ait consenti à établir ou à maintenir une modification de la liturgie consacrée, dans le but unique de condamner publiquement des doctrines pour lesquelles il se sentait peut-être enclin ou qui même étaient les siennes, rien, à première vue, ne paraît moins vraisemblable; mais, en réalité, rien n'est plus vrai. En effet, malgré l'éclat et le prestige dont était environné le pontife, la vénération dont on aimait à l'entourer, le rang qu'il occupait à la tête des conseils et de la nation tout entière, l'autorité qu'il possédait dans l'administration séculière, la hiérarchie et le choix des officiers du temple, dans l'exécution du service et la célébration des cérémonies, aucune réglementation, aucune ordonnance n'émanait de lui [2]. C'était lui, au contraire, qui était soumis d'une façon absolue aux règles et aux lois à lui imposées par ceux qui étaient les organes accrédités de la tradition [3]. Car, à la dernière époque de l'histoire nationale d'Israël, le véritable souverain, c'est la loi, expression de la pensée éternelle et souveraine de la Divinité, et ceux qui étaient reconnus comme les interprètes les plus autorisés de cette loi [4]. Prêtres, laïques, tous, bon gré, mal gré, leur

[1] Les princes asmonéens, à partir de Jean Hyrcan Ier, à l'exception, sans doute, de Hyrcan II; les pontifes de la famille de Boëthos; Anan, qui fit juger et condamner, malgré les protestations des Pharisiens, l'apôtre Jacques (*Antiq.*, liv. XX, ch. IX, 1); et sans doute Caïphe lui-même, car si l'on s'en rapporte aux détails donnés par les Evangiles sur le procès de Jésus, le tribunal formé par Caïphe ne tint compte d'aucune des règles prescrites par le Code criminel des Pharisiens : 1° le procès eut lieu une veille de Sabbat; 2° une veille de fête; 3° l'arrêt fut rendu à la suite de l'aveu de l'accusé; 4° prononcé le jour même de la clôture des débats; 5° il n'y eut, pour ainsi dire, pas de délibération; 6° le président opina le premier, etc..., etc... Il n'est pas une de ces six irrégularités qui ne fût de nature à vicier toute la procédure et à infirmer l'arrêt. Jamais Pharisien n'eût voulu siéger dans un tel tribunal.

[2] Aucun pontife n'a laissé d'ordonnance, תקנה, à l'exception de Jean Hyrcan, qui agit en qualité de prince et avec l'assistance du Sanhédrin, sans doute, et de Josué b. Gamala, un des derniers pontifes. Le Talmud dit que ce grand-prêtre ordonna la création d'écoles dans tous les bourgs de la Judée. Par l'autobiographie de Josèphe, nous savons que Josué fit partie du dernier Sanhédrin.

[3] Ceux que Jérémie déjà appelle les תופשי התורה.

[4] « Les nations ont donné la souveraine puissance, les unes à un seul, d'autres à

obéissent. Les interprètes de la loi les plus autorisés auprès du peuple, à l'époque dont parle la Mischna et dont Josèphe, d'après des témoignages contemporains, nous raconte l'histoire, ce sont les Pharisiens, considérés par tous comme les dépositaires de la tradition, successeurs des scribes, successeurs eux-mêmes des prophètes : Φαρισαῖοι οἱ δοκοῦντες μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα [1].

Dès la première fois qu'il les met en scène, voici en quels termes l'historien s'exprime à leur égard :

« Ils ont, sur la masse du peuple, une action si puissante que, » quelque chose qu'ils disent au sujet du roi ou du pontife, aus- » sitôt ils sont crus [2]. »

Ce prestige et cette puissance sur l'opinion populaire qui, dès leur apparition sur la scène de l'histoire, les rendaient si redoutables aux dépositaires des pouvoirs spirituel et temporel, ils les conservaient désormais sans partage, et même Hérode, le tyran impitoyable à qui rien ne semble pouvoir résister, est obligé de compter avec eux [3]. Inaccessibles à la crainte, incapables d'aucun ménagement quand l'intérêt de la religion est en jeu, seuls ils ne lui cèdent jamais et, en dépit de ses cruelles exécutions, ils lui tiennent tête jusqu'au bout. Car tels Josèphe les avait décrits sous Jean-Hyrcan Ier, leur ancien disciple, tels il les décrit encore sous Hérode [4].

Dans un travail que nous nous proposons de faire sur le treizième chapitre de la Mischna de *Ketoubot*, nous essaierons de montrer les attributions administratives du Sanhédrin, le rôle politique autant que judiciaire qu'il eut à remplir réellement. Ici nous avons à prouver seulement que ce corps était la plus haute autorité religieuse en Israël et que, pas plus dans le temple qu'en dehors du temple, rien ne se faisait que suivant les prescriptions établies par le Sanhédrin et sous sa haute surveillance. Nous avons, à cet égard, le témoignage irréfragable de

» un petit nombre, d'autres au peuple tout entier, mais notre législateur laissa de » côté ces divers modes de gouvernement et fit de sa république une théocratie : » Θεοκρατίαν ἀπεδείξε τὸ πολίτευμα » (Josèphe, *Contre Apion*, II).

[1] Cette phrase, en quelque sorte proverbiale, se trouve, avec certaines variantes, à plusieurs reprises dans Josèphe presque chaque fois qu'il nomme les Pharisiens ; il s'en sert pour les définir.

[2] *Antiq*, XIII, x.

[3] Il s'explique avec leurs chefs pour justifier l'institution des jeux publics; il dispense du serment les disciples de Pollion et de Saméas. Il fait juger par le Sanhédrin Hyrcan II, grand-père de sa femme, Juda b. Margoulot et Jean de Sariphée et leurs disciples, Pharisiens qui avaient détruit l'aigle d'or placé par ses ordres à l'entrée du temple.

[4] *Antiq.*, XVII, II, 4 : « Ils ont la puissance d'agir contre les rois, sont perspicaces et toujours prêts, soit à les combattre, soit à les blâmer ouvertement. »

Josèphe ; son affirmation est d'une netteté et d'une précision telles que nous ne voyons pas, en principe, le moyen de contester ce qui est dit, dans le texte de la Mischna et de la Tosefta, au sujet des prérogatives religieuses du Sanhédrin [1].

Le Sanhédrin est donc l'autorité suprême de la religion. Il régit, en particulier, tout ce qui se passe au temple [2]. Il est l'arbitre des différends entre les ministres du culte, prêtres et lévites [3], l'écho des plaintes des prêtres ordinaires contre la rapacité des pontifes et de leurs favoris [4], et du peuple contre l'avidité des prêtres [5].

Le grand-prêtre n'exerce ses pouvoirs qu'en vertu de la délégation du Sanhédrin, אתה שלוחנו ושליח בית דין, et sous le contrôle des chefs de ce corps, זקני בית דין [6]. Ce sont eux qui, suivant une étiquette tracée à l'avance, en certaines circonstances règlent sa nourriture, ses lectures et jusqu'à son état de maison [7]. La veille de Kippour, il prête serment entre leurs mains. Ils l'assistent lors de la préparation des cendres de purification, le surveillent de près et l'obligent, de force s'il le faut, à se conformer à leurs lois, lui rendant, dans le fait, toute désobéissance impossible [8].

Où le Sanhédrin agit avec le plus de décision et d'énergie, c'est lorsqu'il a l'occasion de donner un démenti public aux enseignements des Sadducéens, de les faire désavouer par les ministres de la religion, quel que soit le rang que ceux-ci occupent dans la hiérarchie. Or, cette occasion, le Sanhédrin l'avait, pour ainsi dire, à chaque fête, car il n'est point de fête, ainsi que nous le verrons plus tard, où, à propos de l'une des cérémonies du temple, il n'y eût de contradiction entre Pharisiens et Sadducéens. Souvent ils étaient en désaccord sur la date même de la fête, et, impuissants à faire prévaloir leur opinion comme doctrine, il n'était point de ruse dont ne se servissent les Sadducéens pour la faire

[1] « C'est pour cela qu'ils ont tant d'autorité sur les peuples et que tout ce qui » concerne le culte divin (litt. tout ce qui est divin), prières et sacrifices, ne se fait » que selon l'interprétation qu'ils donnent » (*Antiq.*, XVIII, 1, 5).

[2] *Sifra sur Emor.*

[3] *Antiq.*, XX, IX, 6.

[4] *Ibid.*, 8 ; Tos. *Menahot*, XIII, 18-22.

[5] T. *ibid.* et *Zebahim*, XI, 16.

[6] Mischna *Yoma*, I.

[7] *Ibid.*

[8] Mischna *Para*, III, 7. D'après les Sadducéens, pour accomplir ce rite, le grand-prêtre devait être en état de pureté parfaite. Tel n'était pas l'avis des Pharisiens ; c'est pourquoi, les *anciens* du tribunal assistaient de près à la cérémonie et, au moment où le pontife allait sacrifier la victime, posaient la main sur lui, pour le rendre impur par leur seul contact. D'après la Tosefta (III, 8), R. Yohanan b. Zakkaï ne craignit pas de faire une incision à l'oreille d'un pontife récalcitrant, le rendant ainsi impropre au sacerdoce.

prévaloir en fait[1]. Fixation des néoménies, des fêtes, du calendrier[2], comput de l'Omer[3], célébration de la Pentecôte et de son lendemain, יום טבוח[4], cérémonies de Kippour[5], saulaies et libations d'eau à la fête de Souccot[6], tout l'ordre des cérémonies du sanctuaire se fait sous la surveillance et d'après les ordonnances du Sanhédrin, suivant les enseignements des Pharisiens[7].

Quelle que soit leur opinion personnelle en ces questions controversées avec tant d'ardeur, parfois avec violence, les pontifes, en général, se soumettent et obéissent. Josèphe, dont le témoignage, à cet égard, est absolument certain et décisif, l'assure d'une façon formelle : « Les Sadducéens sont revêtus des fonc-
» tions les plus importantes, mais ne font rien de leur chef, car,
» dès qu'ils sont élevés à de hautes dignités, malgré eux, con-
» traints par la nécessité, ils se soumettent à l'opinion des Phari-
» siens : le peuple ne supporterait pas, de leur part, une autre
» attitude[8] ». La Tosefta de *Yoma*[9] attribue le même langage, presque dans les mêmes termes, à un prêtre sadducéen donnant à son fils, qui venait d'être élevé au pontificat, des conseils de discrétion, de prudence surtout.

Les Sadducéens enseignant qu'il n'y avait rien au delà de l'existence présente, doctrine qui, d'après le Talmud[10], avait été le point de départ de leur schisme, les Anciens d'Israël ordonnèrent que les prêtres seraient obligés d'affirmer tous les jours, plusieurs fois, dans chacune des bénédictions récitées publiquement au temple, la croyance pharisienne en une destinée meilleure

[1] *Rosch Haschana* babli, fin du 1er chap.

[2] Mischna *Rosch Haschana*, I, 7 ; II, 1, 2, 6.

[3] Quand le premier jour de Pâque tombait le vendredi, la récolte de l'Omer, au lieu d'avoir lieu le samedi soir, ainsi que le voulaient les Sadducéens, était faite le soir même. Toutes les défenses du sabbat étaient levées pour la circonstance, et la cérémonie était célébrée avec le plus grand apparat. Toutes les opérations préliminaires étaient faites dans la nuit, afin de pouvoir offrir l'Omer le matin même du sabbat, et non le lendemain, ainsi que le désiraient les Sadducéens.

[4] Quand le lendemain de la Pentecôte était un dimanche, on ne permettait pas au grand-prêtre de revêtir les ornements pontificaux, ainsi qu'il avait l'habitude les jours de fête (Mischna *Haguiga*, II, 4). Josèphe dit à plusieurs reprises dans *Antiq.*, XIX, que le pontife ne revêtait ses insignes que les jours de fête.

[5] Tosefta *Yoma*, I, 8.

[6] Un pontife, le roi Alexandre Jannée sans doute, faillit être lapidé sur l'autel, pour avoir paru tourner en dérision les ordonnances des Pharisiens (*Soucca*, M., IV, 9; T., III, 16 ; *Antiq.*, XIII, XIII, 5).

[7] Le Sanhédrin était composé de prêtres, de lévites et de laïques et siégeait dans un des pavillons du Temple. Rien ne lui était plus facile que de surveiller tous les détails du service.

[8] *Antiq.*, XVIII, 1, 4.

[9] Tos. *Yoma*, I, 8.

[10] *Abot de R. N.*, *l. c.*

pour l'homme, et les prêtres, quelle que fût leur opinion personnelle, durent obéir.

Ainsi, l'aspiration à une vie future devint la foi de tout un peuple, au lieu de rester la conception idéale de quelques esprits d'élite, et, devenue une des traditions du judaïsme, elle deviendra bientôt, quand une partie des doctrines du judaïsme, la croyance en sa divine Révélation, se sera étendue à tout le monde romain, la foi et l'espérance qui, durant des siècles, consoleront les âmes des iniquités de la vie [1].

« Les Pharisiens, dit Josèphe, s'aiment les uns les autres et » enseignent la bienveillance à l'égard de tout le monde, tandis » que les Sadducéens ont le caractère plus farouche les uns à » l'égard des autres, et ne sont pas plus sociables avec ceux qui » partagent leur opinion qu'avec les personnes étrangères à leur secte » [2].

D'après Josèphe, entre Sadducéens et Pharisiens il n'y avait donc pas seulement des dissidences considérables dans les rites, les croyances et les doctrines, mais aussi dans les sentiments, les caractères et la règle de conduite. La morale, dans les deux sectes, n'était évidemment pas la même, dans la pratique surtout. Ces différences, qu'il importe, au plus haut degré, de constater, avaient, sans aucun doute, leur point de départ dans le mode d'interprétation du texte sacré adopté respectivement par chacune des deux sectes.

Certaines lois de la Tora n'avaient, aux yeux des Pharisiens, qu'un caractère comminatoire ; elles ne devaient jamais être exécutées et n'avaient été faites que pour agir sur l'imagination. Telle la loi qui punit de mort l'enfant rebelle et dissipateur et celle qui voue à l'anathème et à l'extermination les habitants d'une ville entraînée tout entière à l'idolâtrie [3]. Ces lois, suivant la tradition des scribes, étaient, en effet, l'objet de tant de minutieuses conditions, de tant de réserves et d'exceptions, que

[1] Nous croyons devoir faire remarquer que, contrairement à une opinion généralement répandue, Esséniens, Pharisiens, Sadducéens ne constituaient pas trois sectes dans le sens moderne du mot, trois sectes entre lesquelles, dans les derniers temps de son existence nationale, le peuple juif se serait plus ou moins inégalement réparti. On passait de l'une à l'autre αἵρεσις avec la plus grande facilité (Josèphe, *Autobiographie*, 3). Les Esséniens et les Pharisiens étaient essentiellement des associations, des confréries religieuses. Cela ne fait de doute pour personne en ce qui concerne les Esséniens, et cela ne saurait faire de doute non plus pour ce qui concerne les Pharisiens. Le mot פרושים est l'équivalent de חברים ; nous pourrions en donner de nombreux exemples. Quant au Sadducéisme, il représente plutôt une tendance, un état d'esprit en opposition avec l'autorité religieuse.

[2] *B. J.*, II, VIII, 14.

[3] Tosefta *Sanhédrin*, XI, 6 ; XIV, 1, éd. Zuckermandel.

l'application en était impossible. D'autres, beaucoup moins rigoureuses et se justifiant même par une apparence de stricte équité, mais qui leur paraissaient encore trop dures, telles que la loi du talion, devaient, suivant eux, n'être prises qu'au figuré ; ce qu'ils démontraient par maints arguments, prouvant, en même temps, l'impossibilité de les appliquer à la lettre, dans la pratique judiciaire [1].

Pour les Sadducéens, toutes ces lois devaient être exécutées dans leur teneur littérale, avec une impitoyable rigueur, sans aucune atténuation possible. Si effrayant était leur code, que le jour où ce code fut aboli, on institua une fête, qui fut renouvelée tous les ans [2]. Ils ne connaissaient pas ou, du moins, ils ne voulaient pas connaître cet admirable code d'instruction et de procédure criminelles imaginé par les rabbins, que nous voyons appliqué, en fait, par deux des plus énergiques champions du Phariséisme, Simon b. Schétah et Yehouda b. Tabbaï [3] ; qui faisait du juge le protecteur de l'accusé ; où tout l'effort du magistrat, de l'appareil judiciaire tout entier, devait être employé à faire éclater l'innocence de l'accusé, à lui fournir les moyens de se justifier, et qui recommandait le coupable à la miséricorde des pouvoirs publics, par une application bien inattendue et d'autant plus touchante du précepte sublime du Lévitique : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même [4] » ; qui, par le luxe des précautions prescrites pour constater d'une façon indubitable la préméditation du crime, par la terrible responsabilité qu'elle faisait peser sur la tête des témoins, passibles, en cas d'imposture, de la même peine que celui qu'ils accusent, et forcés, en tout autre cas, d'exécuter, de leurs mains, la sentence du tribunal, avait, en fait, aboli la peine de mort. Cette douceur extrême dans la recherche de la criminalité et dans l'application des pénalités, douceur qui est le caractère essentiel de la législation criminelle des Pharisiens, l'historien que nous appelons sans cesse à témoin lui rend hommage, à son tour, dans un autre passage de son ouvrage, sans qu'on s'y attende le moins du monde et comme un fait constant et reconnu de tous. Là où les Sadducéens auraient, sans hésiter, ordonné le supplice d'un coupable, les Pharisiens ne pouvaient guère prononcer que la peine de la fustigation, au risque d'exciter contre eux l'indignation d'un prince qu'ils aimaient et qui avait été outragé dans l'honneur de sa famille : « Ils dirent qu'il (celui qui avait publi-

[1] B. *Baba Kamma*, *passim*.
[2] *Meguillat Taanit*.
[3] *Sanhédrin*, 37; *Haguiga*, 16.
[4] ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה.

» quement offensé le roi) méritait d'être frappé de verges et mis
» aux fers, une parole outrageante ne pouvant entraîner la mort.
» Car, en général et par nature, les Pharisiens sont doux et clé-
» ments dans l'application des peines [1] ».

Rien ne donne une idée plus frappante de la différence des sentiments des deux sectes que l'histoire de la plus terrible des luttes qui éclatèrent entre elles. Le roi Alexandre Jannée est à la tête des Sadducéens. Un jour de fête, pour venger un outrage qu'il avait lui-même peut-être provoqué, il fait massacrer dans le temple, dont il est le pontife, six mille de ses sujets ! En cinq ans, il en fait périr cinquante mille. Battu par le roi de Syrie, que les Pharisiens ont appelé à leur aide, il s'enfuit, mais tandis qu'il erre presque seul, abandonné de ses partisans, six mille de ses adversaires, émus de pitié pour son infortune, se remettent volontairement sous ses ordres et le défendent contre leur allié de la veille. Mais, exaspéré par de nouveaux revers, en un seul jour, avec des raffinements de barbarie, il fait mettre en croix huit cents prisonniers, continue jusqu'au bout une lutte sans trève et sans merci, poursuivi sans cesse par l'épithète vengeresse de *Doker*, « l'assassin », qu'il lit dans le regard de ses sujets. Il va mourir et il va laisser sa femme et ses enfants sans protecteurs ; mais, connaissant le cœur de ceux dont il a été l'implacable ennemi, Alexandre Jannée conseille à la reine de livrer son corps aux Pharisiens et de se remettre elle-même à leur merci.

Que font les Pharisiens ? Ils prennent la veuve pour souveraine, le fils pour pontife, et rendent à la dépouille mortelle de celui qui les a fait tant souffrir des honneurs tels que jamais roi n'en avait eus [2].

Que d'admirables pensées, par une exégèse inconnue aux Sadducéens ou méprisée par eux, les Pharisiens ne savaient-ils pas faire jaillir des paroles de la Tora ! Et cette définition de la race juive qui, d'après les Pharisiens, était reconnaissable par ces trois vertus : la pitié, la pudeur et la charité [3], comme elle devait faire sourire de pitié ces pontifes durs et cupides [4], ces fonctionnaires arrogants qui mangeaient à des tables d'or [5], laissant leurs frères mourir de faim [6] et se moquant de la vie simple et modeste des Pharisiens, ainsi que de la morale pharisienne, quand ils l'en-

[1] *Antiq.*, XIII, x, 6 : πληγῶν ἔφασαν καὶ δεσμῶν· οὐ γαρ ἐδόκει λοιδορίας ἕνεκα...
[2] *Antiq.*, XIII, xiv ; XIV, i.
[3] *Yebamot*, 78, רחמנים ביישנים גומלי חסדים.
[4] *Antiq.*, XX, viii ; Tos. *Menahot*, XIII, 21.
[5] *Abot de R. Nathan*, V.
[6] *Antiq.*, XX, viii, 8.

tendaient résumer par un des plus grands docteurs de la Mischna, celui que Josèphe appelle Polion le Pharisien : « Soyez les disciples du prêtre Aron : aimez la paix, recherchez la paix, aimez les créatures de Dieu et rapprochez-les de la Tora ! »

La vie des Pharisiens, voici comment la dépeint un homme qui les juge parfois avec la plus grande sévérité, tout en prétendant avoir adopté, dans la vie publique, leur doctrine :

« Les Pharisiens vivent humblement, n'ayant aucun désir des » délices de la vie, pensant que rien n'est plus salutaire que d'ob- » server ce que la loi a prescrit. Ils entourent d'honneurs ceux qui » leur sont supérieurs par l'âge, ne se permettant jamais de s'op- » poser aux choses décidées par les anciens. Pour eux, tout est » fixé par la destinée, mais la volonté de l'homme n'est pas dé- » nuée de toute efficacité. Dieu a voulu, d'après eux, que sa vo- » lonté et la liberté de l'homme concourussent toutes deux à con- » duire l'homme dans le chemin de la vertu ou du vice. Ils croient » que l'âme possède une puissance supérieure à la mort et que, » sous la terre, des peines ou des récompenses sont réservées à » ceux qui, dans la conduite de la vie, ont pris pour guide [les » inspirations de] la vertu ou [du] vice; que les méchants y seront » renfermés dans une prison éternelle et les justes auront le pou- » voir de revenir à la vie. C'est à cause de ces enseignements qu'ils » ont pris sur les peuples [1] un souverain empire et que tous les » actes du culte divin, prières et sacrifices, se font d'après leur » interprétation. *Si grand a été le témoignage rendu par les » villes à la vertu qu'ils ont acquise en recherchant toujours la » perfection dans les doctrines et les enseignements et dans la » conduite de la vie* [2] ! »

Dans son autobiographie, Josèphe dit que la secte des Pharisiens était celle qui se rapprochait le plus de la secte des stoïciens chez les Grecs [3]. Ce rapprochement a paru plus que singulier [4]. A un certain point de vue, il convient de reconnaître que cette comparaison n'est pas dénuée de justesse. Il est certain que les derniers stoïciens firent de leur doctrine une sorte de religion pleine d'humilité et presque de sainteté. « Au lieu de destin, ils parlaient de la Providence et apprenaient aux hommes à soumettre leur volonté à celle de Dieu et à s'incliner sans murmure devant les ac-

[1] Τοῖς δήμοις. Ce pluriel confirme ce que nous savons par l'Evangile et Josèphe au sujet du prosélytisme pratiqué par les Pharisiens.

[2] *Antiq.*, XVIII, I, 3,

[3] Fl. Josèphe, *Vita*, 2.

[4] C'est ainsi que, dans les *Antiquités*, il compare les Esséniens aux Pythagoriciens (XV, X, 4).

cidents les plus inexplicables de la vie. » N'est-ce pas la philosophie pharisienne, telle qu'elle est exprimée dans le commentaire du verset : *Tu aimeras l'Eternel de tout ton cœur*, etc., donné par la Mischna du IXe chapitre de *Berakhot* ? Pourtant, la morale pharisienne — c'est là un mérite que nous revendiquons hautement pour elle — n'est pas contenue tout entière dans le sublime commentaire du précepte du Deutéronome, et en cela elle dépasse de beaucoup la doctrine à laquelle l'historien juif a cru devoir la comparer. Pour elle, le précepte essentiel de la Loi, c'est : Aime ton prochain comme toi-même, כלל גדול שבתורה. Pour en être convaincu, il n'y a qu'à écouter le témoignage qu'en ont rendu ceux qui l'ont appréciée avec le plus de violence, sinon avec le plus de justice.

Marc, XII, 28-33 : « Alors un des scribes... s'approcha et de-
» manda : Quel est le premier de tous les commandements ?
» Jésus lui répondit : le premier des commandements est : Ecou-
» tez, Israël, le Seigneur votre Dieu est le seul Dieu. Vous aime-
» rez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de tout votre
» esprit et de toutes vos forces. C'est là le premier commande-
» ment. Et voici le second qui est semblable au premier : Vous
» aimerez votre prochain comme vous-même. Il n'y a point
» d'autre commandement plus grand que ceux-ci.
» Le scribe lui répondit : *Maître, ce que tu as dit est très juste :*
» *croire qu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'il n'y en a point d'autre*
» *que lui et que l'aimer de tout son cœur... et son prochain*
» comme soi-même est plus grand que tous les holocaustes et
» tous les sacrifices. »

D'après un autre Evangéliste[1], le Pharisien ne se contenta pas d'approuver Jésus et d'abonder dans son sens, c'est lui, au contraire, qui ne voit dans la Loi que ces deux préceptes; ces deux préceptes lui paraissent résumer la Loi toute entière. Hillel — on le sait — est allé plus loin encore. Pour lui, le devoir envers le prochain renferme à lui seul toute la Loi. Pour les Pharisiens, l'amour du prochain était impliqué dans l'amour de Dieu : c'était la forme de cet amour, son mode d'expression, ainsi que le prouve la fameuse réponse du même docteur au païen. Tout, dans les instructions religieuses, sociales et politiques du Judaïsme, tout ce qui avait été établi par les sages devait contribuer à développer dans les cœurs les sentiments des devoirs des hommes les uns à l'égard des autres, en un mot, l'amour du prochain, dont, sans doute, les Sadducéens n'igno-

[1] Luc, X, 25-38.

raient pas la formule écrite dans la Loi, mais dont ils négligeaient singulièrement la pratique. Dans son résumé de la religion juive telle qu'elle était pratiquée de son temps, suivant les prescriptions des scribes et des Pharisiens, Josèphe disait : « Nous devons invo-
» quer Dieu pour le bonheur de tous d'abord, ensuite seulement
» pour notre bonheur à nous, car nous sommes créés pour vivre
» en société avec nos semblables, et celui-là honore Dieu par
» dessus tout qui fait de ses devoirs envers eux la règle de sa
» vie [1]. »

Aimer l'homme en Dieu, voir en chaque être humain un être cher à Dieu, Dieu l'ayant créé à son image, comme dira plus tard un de leurs plus illustres disciples [2], telle est la somme de la doctrine morale des Pharisiens.

C'est pourquoi, animés du désir ardent de faire pénétrer ces sentiments dans tous les cœurs et de préserver ainsi les autres Israélites de la contagion de l'égoïsme et de l'orgueil des Cedoukim et des Boëtoucim, les Pharisiens décidèrent et ordonnèrent que tout homme rencontrant son prochain, quel qu'il fût, lui adresserait un salut de paix, c'est-à-dire lui souhaiterait toute sorte de bénédictions, *en proférant le nom sacro-saint de la Divinité*. C'était une innovation que d'introduire dans un acte de la vie sociale, profane par conséquent, ce nom que l'on ne devait prononcer qu'avec ferveur et une sainte vénération, c'était élever l'affabilité à la hauteur de la religion et transformer un acte de simple politesse, d'aimable courtoisie, en une manifestation de sincère charité, de religieuse fraternité. Mais, c'était une innovation, incontestablement, et, à ce titre, elle devait exciter des critiques et des protestations et être combattue par ces conservateurs à outrance, d'autant plus que cette innovation était manifestement dirigée contre les tendances de leurs doctrines et les dispositions naturelles de leur caractère : « Comment, disaient-
» ils sans doute, Pharisiens, osez-vous, dans ces formules de
» salutation d'individu à individu, introduire le nom de Dieu et
» ordonner ainsi la transgression flagrante et continue du troi-
» sième commandement du Décalogue, qui défend de prononcer
» en vain le nom de l'Eternel et menace de la malédiction di-
» vine celui qui viole cette défense ?

— « La Bible nous y autorise, devaient répondre les Pharisiens.
» Elle-même nous raconte que Boaz, venant de Bethléhem, salua

[1] *Contre Apion*, II, 23 : « ἐπὶ ταῖς θυσίαις ὑπὲρ τῆς κοινῆς εὔχεσθαι δεῖ πρῶτον σω-
» τηρίας εἶθ' ὑπὲρ ἑαυτῶν. Ἐπὶ γὰρ κοινωνίᾳ γεγόναμεν καὶ ταύτην ὁ προτιμῶν τοῦ
» καθ' ἑαυτον ιδιου μάλιστα εἴη θεῷ κεχαρισμένος. »

[2] R. Akiba, *Abot*, III.

» ses serviteurs en leur disant : l'Eternel soit avec vous ! et que
» ceux-ci répondirent : l'Eternel te bénisse ! »

— « Certes, disaient les Sadducéens, Boaz et ses serviteurs ont
» agi ainsi, mais ont-ils bien agi ? »

— » Pouvons-nous en douter, reprenaient les Pharisiens? Boaz
» n'a-t-il pas suivi l'exemple d'un ange, de l'envoyé divin qui dit
» à Gédéon : l'Eternel soit avec toi, vaillant guerrier [1] ? »

— « Il vous plaît d'expliquer ainsi la Bible, répondaient les Sad-
» ducéens, mais, d'après nous, ce n'est pas ainsi qu'il faut l'en-
» tendre. L'envoyé divin dit : *l'Eternel avec toi*, ce qui veut dire,
» non, comme vous le prétendez : l'Eternel *soit* avec toi, mais :
» l'Eternel *sera* avec toi. Il ne lui souhaite pas la paix, il lui pré-
» dit la victoire. Et, d'ailleurs, de quel droit, pour justifier vos
» institutions arbitraires et récentes, allez-vous invoquer des
» usages aussi surannés ? »

— » Il est dit, reprennent les Pharisiens : *Ne méprise pas ta*
» *mère parce qu'elle a vieilli.* Notre tradition est vieille : son
» antiquité la rend d'autant plus vénérable à nos yeux. »

— « Que nous importe votre tradition, répondent les Saddu-
» céens, cette tradition qui vient des hommes, quand elle trans-
» gresse la loi de Dieu ! »

— « Il est dit, disent les Pharisiens, mettant fin au débat :
» *Quand il est temps d'agir pour Dieu, il faut transgresser la*
» *loi.* »

JOSEPH LEHMANN.

[1] D'après le Yerousch., le but de la première citation, celle du verset du livre de Ruth, était de prouver que l'usage de saluer le prochain en invoquant le nom de Dieu était une institution antique, le but de la seconde, de prouver que cette institution avait été approuvée dans les cieux.

כי על בעל כל

Saadia, à propos du passage d'Osée, XIV, 2-5, écrit dans l'*Amanal* (éd. Landauer, p. 178) ce qui suit : ופיה לפטה גריבה כל תשא עון וקח טוב מקאבלה מא תגפר לנא נשכרך ונקול טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך ומתל הדה אללפטה כל הבאיש על עם לא יועילו למו ואצל אשתקאקהא מן כל קבל אלדי הו מקאבלה בלגה אלתרגום ושארך (?ושארכה .l) אלעבראני פי קולה כל עמת שבא כן ילך. « Il y a dans ce passage un mot difficile, savoir *kol* (v. 3). [Le verset doit se traduire :] *En raison de ce que* tu nous pardonneras, nous te remercierons et nous dirons : Dieu est bon et juste, c'est pourquoi il montre la (bonne) voie aux pécheurs (Ps., XXV, 5). Ce mot est employé de la même façon dans le verset : *En raison de ce qu'*ils m'ont désobéi pour des gens qui ne leur seront pas utiles (Is., XXX, 5) [1]. Il se rattache par sa dérivation à *kol qebel*, qui signifie « en raison de » dans la langue du Targoum (Daniel et Esdras, *passim*), et dont l'équivalent est en hébreu *kol 'oummat* (Eccl., V, 15). »

Ces lignes de Saadia, si remarquables au point de vue exégétique, soulèvent une question grammaticale intéressante. Le Gaon dit bien que כל, dans les versets d'Osée et d'Isaïe qu'il a cités, doit être rapproché de כל קבל et de כל עמת, mais il ne se prononce pas sur l'étymologie de כל dans ces deux locutions elles-mêmes. Il est probable que, tout en donnant à כל, dans les passages précités, un sens spécial, il n'a pas pensé qu'il fallait le séparer grammaticalement du mot ordinaire כל « tout ». Les exégètes modernes ne l'ont pas pensé non plus. Il est cependant facile de démontrer que כל, tout au moins dans כל קבל et כל עמת, ne vient pas de la racine כלל, mais est la combinaison des prépositions כ et ל.

כל קבל, d'après le sens des passages où ce mot se rencontre, veut dire proprement : *en face de*, puis, par extension, *en raison de, en conséquence de*, et, avec le relatif די, *en raison de ce que*, *parce que*, *quoique*, etc. Il n'y a aucune raison pour faire entrer

[1] C'est ainsi que Saadia rend le verset dans sa traduction d'Isaïe.

dans ces locutions le mot « tout », que n'exige nulle part le contexte. Mais, ce qui prouve bien que כָּל קָבֹל est pour כְּלַקָּבֹל, c'est qu'on trouve לקבל, sans *kaf*, avec le même sens causatif (Esdras, IV, 16; VI, 13) et avec le sens locatif (Dan., II, 32; III, 3), tandis que קבל seul ne se rencontre pas en araméen. Le *kaf* ne fait donc que renforcer le sens de לקבל, et il a suffi d'une simple métathèse de voyelles pour que כְּלַקָּבֹל devînt כָּל קָבֹל.

Il est clair que כל עמת répond d'une manière absolue à כל קבל et que, par conséquent, כל עמת est pour כְּלַעֲמת. De même que l'on trouve לקבל sans *kaf*, לעמת se rencontre dans l'Ecclésiaste et ailleurs, mais עמת seul n'existe pas plus que קבל. Il ne faut donc pas rapprocher כל עמת de כל עוד (Job, XXVII, 3), car, dans cette expression, כל signifie réellement « tout » et לעוד ne se rencontre pas. Il est à noter, d'ailleurs, que, dans le verset de l'Ecclésiaste, le כ de כל עמת a sa contre-partie dans le mot כן ילך.

Ailleurs que dans les locutions כל קבל et כל עמת, peut-on admettre que כל soit formé de כ et de ל? La question serait difficile à résoudre, si l'on ne pouvait s'appuyer que sur les deux passages cités par Saadia. En effet, pour le verset d'Osée, l'exégèse de Saadia est plus ingénieuse que solide. Le Gaon, en traduisant très librement ce verset obscur, a négligé le *vav* de וקח. Son explication de וקח טוב par « reçois (nos remerciements qui sont :) Bon (est Dieu, etc.) » est passablement forcée. Ensuite, il est peu probable que, si כל signifiait « en raison de », il serait en tête de la phrase; enfin, כל devrait, de toute façon, précéder un nom ou un infinitif. On est obligé de reconnaître que le verset, sous sa forme actuelle, est inintelligible.

Il reste le verset d'Isaïe, qui donne un sens réellement satisfaisant si l'on prend כל pour un composé de כ et de ל. Seulement, au lieu de traduire « en raison de ce que » et de croire que le v. 5 motive le v. 3 (la protection de Pharaon tournera à votre honte, etc.), nous serions disposé à voir dans הבאיש un infinitif et à traduire כל הבאיש « comme pour se gâter »[1]. La suite des versets 4 et 5 serait celle-ci : « Les princes ont été à Soan, etc., de manière à se perdre pour un peuple, etc. »

Mais à ce verset on peut en ajouter quelques autres, où l'idée que כל serait combiné de כ et de ל semble jeter quelque lumière. Ce sont :

1° תן להם ה' מה תתן תן להם רחם משכיל ושדים צמקים כל רעתם בגלגל כי שם שנאתים וג' (Osée, IX, 15). Ici la traduction de כל par « en

[1] On peut sous-entendre את ריחם. D'après le *qeré*, le sens serait : pour se couvrir de confusion.

raison de » donne un sens excellent : « Donne-leur, Eternel, ce que tu voudras leur donner, donne-leur un sein qui avorte et des mamelles flétries, en raison de leur méchanceté à Guilgal, car là je les ai pris en haine, etc. » En traduisant « toute leur méchanceté est à Guilgal », on n'obtient qu'une pensée incohérente. כל רעתם est donc bien pour כְּלָרעתם.

2° אמרתי אך תיראי אתי תקחי מוסר ולא יכרת מעונה כל אשר פקדתי עליה אכן השכימו וגו' (Soph., III, 7) « J'avais dit : Certainement tu me craindras, tu en tireras une leçon, et sa demeure ne sera pas détruite *en vertu de* la punition que je devais lui infliger, mais ils se sont empressés, etc. » La phrase, sans être absolument nette, est cependant moins obscure que si l'on donne à כל le sens de « tout ».

3° כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה (Ps., XLV, 7). Ce verset est difficile, mais, au moins, les mots כל כבודה = כְּלִכְבוֹדָהּ deviennent compréhensibles ; ils signifient *conformément* à sa dignité, la fille du roi, etc. »

4° הרימה פעמיך למשאות נצח כל הרע אויב בקדש (*ib.*, LXXIV, 3). Saadia traduit : « Fais paraître ta punition contre les tumultes perpétuels, alors que l'ennemi a sévi dans le sanctuaire. » Saadia paraît prendre כל הֵרַע dans le même sens que כְּהָרֵעַ. Il vaudrait mieux, pour tenir compte du ל de כל, traduire : « à cause du mal qu'a fait l'ennemi », en lisant l'infinitif הָרֵעַ, au lieu du passé.

5° מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי (Ps., CXVI, 12). La phrase se construit mieux, si כל veut dire « en raison de, en comparaison de », que si l'on fait de כל תגמולוהי un second complément direct de אשיב. Nous traduisons « Que rendrai-je à l'Eternel *en raison de ce qu*'il a fait pour moi ? »

Le sens que nous avons donné à כל est confirmé par l'analogie d'une autre locution, כעל, employée de la même façon dans deux versets d'Isaïe [1]. L'un d'eux (LXIII, 7) n'offre aucune difficulté : חסדי ה' אזכיר תהלות ה' כעל כל אשר גמלנו « Je proclamerai les bienfaits de Dieu et ses exploits glorieux, en raison de tout ce qu'il a fait pour nous. » Dans l'autre (LIX, 18), כעל גמולות כעל ישלם חמה לצריו גמול לאויביו, le second כעל paraît superflu, il faut donc traduire : En raison des actions (des hommes, Dieu les) paye ; (il rend) la fureur à ses ennemis et l'action à ses adversaires. »

Ce dernier passage doit être rapproché du verset de Jérémie, LI, 56 : כי אל גמולות ה' שלם ישלם. La similitude des deux phrases donne à penser que כי אל est une faute pour כי על = כעל. De la

[1] Nous négligeons les passages où les deux éléments de כעל gardent leur sens propre, comme dans Ps., CXIX, 14, et II Chr., XXXII, 19.

sorte, כי על גמולות est le complément de ישלם, comme dans le verset d'Isaïe. Il est bon de remarquer, à ce propos, que la racine גמל ne veut pas dire « récompenser » ou « punir », mais seulement agir en bien ou en mal, conférer un bienfait ou infliger une offense. Dans les passages tels que Deut., XXXII, 6; Joël, IV, 4; II Chr., XX, 11, cités par les dictionnaires comme exemples de גמל ayant le sens de « rétribuer, punir », il s'agit, tout au contraire, d'offenses non provoquées, gratuites. De même, il n'est pas question de récompense dans II Sam., XIX, 37 : ולמה יגמלני המלך הגמולה הזאת. Barzillay, dans sa modestie, considère l'honneur que veut lui faire David comme n'étant pas mérité. Naturellement גמל prend le sens de rétribuer lorsqu'il est suivi de la préposition ב, comme I Sam., XIX, 37, et Ps., CIII, 10.

L'identification de כי על avec כעל peut servir à expliquer un autre verset de Jérémie (II, 34) : גם בכנפיך נמצאו דם נפשות אביונים נקיים לא במחתרת מצאתים כי על כל אלה « Sur tes ailes aussi s'est trouvé le sang des personnes pauvres et innocentes ; tu ne les as pas surprises en délit d'effraction, *en proportion de* toutes celles-ci », c'est-à-dire : il est impossible que tu aies été en droit de les tuer toutes, vu le nombre de tes victimes.

כי על = כעל suivi de כן forme la locution bien connue כי על כן, où כן n'est pas démonstratif, mais relatif, et qui signifie : vu que, puisque. Les exégètes n'étant pas tous d'accord sur ce point, il peut être utile de réunir les passages où se trouve cette locution :

1° וסעדו לבבכם אחר תעברו כי על כן עברתם אל עבדכם « Restaurez-vous, ensuite vous partirez, puisque vous avez passé devant votre serviteur (Gen., XVIII, 5). »

2° רק לאנשים האל אל תעשו דבר כי על כן באו בצל קרתי « Mais à ces hommes ne faites rien, puisqu'ils se sont abrités à l'ombre de mon toit (*ib.*, XIX, 8). »

3° צדקה ממני כי עכל כן לא נתתיה לשלה בני « Elle a raison contre moi, puisque je ne l'ai pas donnée à mon fils Séla (*ib.*, XXXVIII, 26). »

4° ונפלתם בחרב כי על כן שבתם מאחרי ה' « Vous tomberez par le glaive, puisque vous avez fait défection à l'Eternel (Nombres, XIV, 43). »

5° אהה אדני ה' כי על כן ראיתי מלאך ה' פנים אל פנים « Malheur (à moi), Seigneur Dieu, puisque j'ai vu l'ange de Dieu face à face (Juges, VIII, 22). »

6° ועתה למה לא גערת בירמיהו הענתתי המתנבא לכם כי על כן שלח אלינו בבל לאמר « Maintenant, pourquoi n'as-tu pas réprimandé Jérémie d'Anatot, qui se donne à vous comme prophète, puisqu'il nous a mandé, à Babylone, ce qui suit (Jér., XXXIV, 27-28). »

A ces passages il y a lieu d'en ajouter trois autres, où la locution כי על כן a perdu tantôt l'un, tantôt l'autre de ses trois éléments. Dans II Sam., XVIII, 20, le mot כן manque d'après le *ketib*, mais le *qeré* l'a rétabli : והיום הזה לא תבשר כי על [כן] בן המלך מת « Aujourd'hui tu n'annonceras pas la bonne nouvelle, puisque le fils du roi est mort. » Quoi qu'en dise M. Blau (*Masoret. Unters.*, p. 53), il est évident que le *qeré* seul offre une bonne leçon, et si le Talmud (*Nedarim*, 37*b*) ne connaît pas ce *qeré velo ketib*, c'est apparemment que le mot כן se trouvait écrit dans les textes que le Talmud avait sous les yeux. Le mot כן a pu facilement tomber devant בן dans certains manuscrits, mais la leçon כי על בן המלך מת ne présente pas de sens convenable.

Dans I Rois, II, 17, c'est על qui a disparu : ולבני ברזלי הגלעדי תעשה חסד והיו באכלי שלחנך כי [על] כן קרבו אלי בברחי מפני אבשלום אחיך « Aux enfants de Barzillay tu témoigneras de la bienveillance, et ils mangeront à ta table, puisqu'ils se sont avancés vers moi, quand je fuyais devant ton frère Absalon. » כן dans cette phrase ne peut pas être démonstratif, et doit être précédé de על.

Le troisième passage est Prov., VII, 14-15 : זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי [כי] על כן יצאתי לקראתך לשחר פניך ואמצאך. Saadia traduit ces deux versets de la manière suivante : « Je m'engage à faire un sacrifice de paix ; aujourd'hui j'accomplirai mes vœux, puisque je suis sortie à ta rencontre, pour rechercher ta face, et que je t'ai trouvé. » La traduction du Gaon est bien plus juste que la version ordinaire : « *J'avais promis* de faire un sacrifice; aujourd'hui *j'ai accompli* mes vœux ; *c'est pourquoi* je suis sortie à ta rencontre, pour rechercher ta face et je t'ai trouvé. » Ce n'est pas parce que la courtisane a offert des sacrifices qu'elle s'est mise à chercher le jeune homme; c'est, au contraire, pour témoigner sa joie de l'avoir trouvé qu'elle prononce un vœu et déclare vouloir s'en acquitter le jour même. La formule זבחי שלמים עלי, comme les formules talmudiques analogues, désigne un engagement que l'on prend au moment où l'on parle. שלמתי, comme נתתי, peut s'appliquer à une action présente ou future. Il est donc très vraisemblable que la particule כי manque devant על כן.

En terminant, nous noterons qu'on trouve une fois אשר על כן avec le même sens que כי על כן. Le passage est dans Job (XXXIV, 25-26) : תחת רשעים ספקם במקום ראים אשר על כן סרו מאחריו « Il les a frappés au milieu des méchants, dans un endroit où on les voit (?) *puisqu'*ils se sont détournés de lui. »

MAYER LAMBERT.

ÉTUDE HISTORIQUE

SUR LES IMPOTS DIRECTS ET INDIRECTS

DES COMMUNAUTÉS ISRAÉLITES EN TURQUIE

Il existe un certain nombre de Consultations de rabbins ottomans qui examinent les règles relatives à l'établissement des impôts dans les communautés et fixent la procédure à suivre en cas de contestation entre les contribuables, d'une part, et, de l'autre, l'administration ou le fermier qui a le monopole de la perception. Dans ces discussions sur le maniement des deniers publics et les droits réciproques de ceux qui décrètent les taxes et de ceux qui ont à les payer, on trouve souvent çà et là des passages relatifs à l'histoire du système fiscal des Juifs turcs qui ne manquent pas d'intérêt. Car, par les détails circonstanciés qu'ils renferment, ils nous font pénétrer dans la vie intime des ghettos turcs, dont ils nous font connaître l'organisation économique en même temps que l'organisation administrative. Nous nous sommes déjà occupé incidemment de cette question dans une étude sur la famille privilégiée des Alamans [1]. Le travail que nous donnons ici n'a pas la prétention de fournir la solution des nombreux problèmes que soulève ce chapitre de notre histoire financière, tâche que nous laissons à de plus compétents que nous. Ce que nous désirons, c'est jeter un peu de lumière sur quelques points obscurs, en utilisant dans ce but un certain nombre de renseignements que nous avons pu recueillir. D'ailleurs, les données fournies par les Consultations sont confirmées et éclairées par un document officiel dont la traduction sera donnée plus loin aussi littéralement et aussi fidèlement que possible, avec toutes les répétitions, prolixités et défauts de composition propres à ces actes. C'est un

[1] Voir la Revue יוסף דעת ou איל פרוגריסו, Andrinople, 1888, nos 1 à 8.

Firman obtenu par la communauté d'Andrinople, une première fois en l'an de l'Hégire 1104, sous le règne du sultan Ahmed II, puis renouvelé en 1198 par le sultan Hamid Ier. A défaut des anciens règlements (הסכמות) sur les taxes d'Andrinople, que j'ai vainement cherchés, cette pièce répand une vive clarté sur les contestations relatées par nos casuistes et qui se produisirent entre les communautés et les étrangers qui venaient y exercer leur commerce.

L'étude simultanée de ces deux sources historiques, l'une rabbinique et l'autre officielle, nous a paru intéressante, car elles se prêtent un mutuel concours. On y rencontre les mêmes mots techniques, l'exposition des mêmes faits, et nous pouvons ainsi déterminer aussi exactement que possible la nature et les diverses péripéties des discussions juridiques dont il y est question.

Les taxes jadis en vigueur dans nos communautés, et qui pesaient si lourdement sur les membres de nos *Havras* (nom que les Turcs donnent à nos synagogues : c'est le mot חברה correspondant au nom d'*Aljama*, usité ailleurs, au moyen âge), se divisent en deux catégories :

L'une comprend les impôts prélevés en vertu d'un règlement déterminé, ayant une quotité fixe, et qui, régulièrement versés dans la caisse de la communauté, servent à l'alimenter et la mettent à même de subvenir aux besoins intérieurs. Ces fonds étaient à la disposition de la communauté, qui en règlait et en surveillait l'emploi, en les affectant soit à l'entretien de ses employés, soit à des œuvres de bienfaisance. En tête de ces impôts, dont les plus usuels et les plus importants seulement seront décrits ici, il faut placer la Gabelle sur la viande, dont la ferme était mise à l'enchère, comme aujourd'hui encore, et adjugée au plus offrant. Cette taxe était indépendante du droit de la שחיטה, qui correspondait à la *Taccana* des États français du Pape au moyen âge et était un droit fixe perçu sur les bêtes de boucherie et servant à payer les שוחטים (ailleurs : *Sagataires* ou *Sagatadours*).

La deuxième catégorie d'impôts, qui était variable, servait à satisfaire, non seulement les exigences régulières et irrégulières du fisc, mais aussi l'avidité d'un pacha ou de quelque autre fonctionnaire. Car, en Turquie aussi il fallait parfois payer des taxes de la même nature que la fameuse *Alfarda*, qui, vers la fin du séjour des Juifs en Espagne, donna naissance à ce dicton satirique :

Judio de longa nariz, — Paga la farda a Villaris ;
Paga la farda a Villaris, — Judio de longa nariz[1].

[1] Graetz, *Geschichte der Juden*, VIII, 326.

Il est de notre devoir de reconnaître que ces taxes irrégulières n'existent plus et que d'heureuses modifications ont été apportées à la confection et à la perception des impôts réguliers. Les taxes ne sont plus recueillies, comme autrefois, par une troupe de répartiteurs, d'experts, de contrôleurs et de collecteurs, qui se faisaient précéder d'un Manifeste menaçant d'excommunication quiconque commettrait quelque fraude dans la déclaration de la fortune; on impose aujourd'hui par approximation. Même la Gabelle sur la viande, qui reste la pièce de résistance de notre système fiscal, n'est plus perçue (si jamais elle l'a été chez nous, comme dans le Comtat Venaissin, dans les États français du Pape, et ailleurs) par ce cortège d'*éprouvadours* et de *visitadours*, ou inspecteurs de boucherie, qui la surveillaient autrefois.

I

DES TAXES DESTINÉES AUX BESOINS INTÉRIEURS.

En premier lieu vient la Gabelle (קאבילה) de la viande, la *prisca institutio* par excellence, qui était partout établie. Voici son mode de perception : Les bouchers israélites sont tenus de la verser à la caisse de la communauté et, à leur tour, ils se la font payer par leurs clients en augmentant le prix ordinaire de la viande, de sorte que tout le monde, laïques et rabbins, y contribue également[1]. La communauté l'afferme d'habitude par des enchères publiques, le plus souvent pour la durée d'une année seulement. A Smyrne, par exemple, on procède ainsi : le bedeau (שמש) crie dans les temples et dans les rues que l'encan aura lieu tel jour, à telle heure. On se réunit au lieu du rendez-vous, où l'on allume une chandelle, qui sert de *terminus ad quem*, et les offres peuvent se faire tant qu'elle n'est pas complètement consumée. Aussitôt la lumière éteinte, l'adjudication est faite au dernier offrant, qui devient le publicain (גאבילירו), en vertu d'un cahier des charges signé par les syndics (ממונים) et légalisé par le grand-rabbin. Les autorités communales surveillent l'exécution exacte de ce contrat[2]. Outre que ce revenu était affecté à l'entretien des écoles et

[1] כנסת הגדולה sur *Tour* חשן משפט, 46 *b*, n° 103. L'auteur, Haïm Benveniste, rabbin à Smyrne et frère de l'auteur du commentaire שדה יהושע sur le Talmud palestinien, avait pris, comme partisan de Sabbataï Cevi, le poste rabbinique d'Aron de Lapapa, expulsé de la ville par le faux Messie. Voir יוסף דעת, n° 17, p. 268.

[2] משא חיים, 12 *b*, n° 19. L'auteur, Haïm Palagi, rabbin à Smyrne et mort octogénaire en 1868, était d'une extraordinaire fécondité littéraire.

des rabbins et à d'autres besoins religieux, il servait aussi, en partie, à payer les frais des funérailles des pauvres [1]. Il y avait également une Gabelle du vin et de l'eau-de-vie de production locale.

Vient ensuite la taxe par main (עריכה ou קיבה), appelée *rosbag* à Avignon, *capage* dans le Comtat Venaissin, *cabessatge* ou *cabessagium* dans le Roussillon et en Cerdagne. Un règlement du rabbin Joseph Escapa [2] en a fixé ainsi la répartition à Smyrne. Sur vingt-six personnes inscrites, le sort ou le scrutin désignait treize répartiteurs (מעריכים), qui étaient assermentés et, sous aucun prétexte, ne pouvaient se soustraire à cette charge pendant trois ans. Pour simplifier les calculs dans l'estimation de la fortune des contribuables, on prend comme unité l'*aspre* (לבן, tiers du para ou חתיכה, et dont 120 font une piastre), qu'on suppose être l'équivalent de 6 piastres (ארות). Le maximum de cette taxe, même pour les plus riches, était fixé d'abord à 100 aspres, et est monté ensuite à 237. Le produit de cet impôt, que tout membre de la communauté de plus de quinze ans, même non marié, était tenu de payer, servait, à Smyrne, à l'amortissement et au paiement des intérêts d'une dette collective de la communauté, contractée envers les institutions pieuses (הקדשות), auxquelles les veuves, les orphelins et les vieillards avaient confié leur pécule au moment d'aller se fixer en Terre-Sainte. En 1870, on a proposé, contre l'avis du corps rabbinique, de supprimer cette taxe et de la compenser par une augmentation sur la Gabelle de la viande. De là, une lutte longue et orageuse à laquelle prirent part les rabbinats de Jérusalem, Hébron, Safed, Salonique, etc. [3].

A l'égard des récalcitrants qui refusaient de payer cette taxe, on employait tous les moyens coercitifs dont dispose une communauté : on leur refusait les secours religieux dont ils avaient besoin (circoncision d'un nouveau-né, enterrement, etc.), et on allait jusqu'à éloigner d'eux la clientèle, à laquelle on défendait d'entretenir avec eux des relations commerciales [4]. A Salonique, un membre qui voulait quitter la ville devait fournir un garant s'engageant à payer la contribution régulièrement pendant toute la période que cette taxe était imposée [5]. Toutefois, quelqu'un qui

[1] משא חיים, 28 *b*, n° 5.

[2] Contemporain de Sabbataï Cevi.

[3] משא חיים, 4 *b*, 29 *a*, 37 *a*.

[4] *Ibid.*, 34 *b*, n° 35.

[5] משא מלך, II, 2e משפט, 3e שער. L'auteur en est le rabbin Ezra, de Salonique, vers le commencement du XVIIe siècle, élève du célèbre הרשד"ם cité plus bas.

était condamné par l'État à l'expatriation (כורגון) n'était tenu de payer sa taxe que dans sa nouvelle résidence [1].

Quelques communautés frappaient d'un droit un certain nombre d'articles de commerce. Ce droit, calculé selon la valeur des marchandises et comparable à nos droits de patente et d'octroi, était créé à la suite de circonstances passagères, et pour satisfaire à des besoins locaux. Ainsi, à Constantinople, toutes les marchandises importées par les Israélites étaient imposées par la communauté d'une taxe destinée au rachat des coreligionnaires amenés captifs de la Russie [2], par voie de la Mer Noire [3]. A Philippopoli, cet impôt avait un but tout différent. En 1789, la communauté de cette ville l'établit sur les articles de commerce débités par les marchands ambulants qui venaient d'autres villes et vendaient à bon marché, au détriment des négociants indigènes. Les marchands imposés se refusèrent à payer cette contribution, qu'ils déclaraient illégale parce qu'ils ne pratiquaient leur commerce qu'à l'intérieur de la frontière et, par conséquent, avaient le droit de jouir de toutes les libertés que le sultan confère à ses sujets [4].

Dans une Consultation [5], il est encore question d'autres impôts, tels que la capitation (כסף גלגלתא) et diverses autres taxes (קופה [6], שלש פעמים [7], מנת פורים [8]).

Pour l'estimation de la fortune en vue de prélever la « taxe par main », ou קיבה, on prenait en considération, non seulement les capitaux en circulation et productifs, mais aussi les autres biens meubles et immeubles. Pour les articles de commerce proprement dits, le négociant ne payait qu'une seule fois la taxe, à savoir, dans la ville d'où ils étaient expédiés ; la communauté lui délivrait un acquit-à-caution valable auprès de l'administration du lieu de destination [9]. On n'imposait pas, naturellement, les capi-

[1] *Ibid.*, 11e משפט, 3e שער.

[2] A la suite de quelle catastrophe ? La persécution de l'hetman Chmielnicki n'a eu lieu que plus tard.

[3] מהרימ"ט sur חשן משפט, n° 13. L'auteur de ces Consultations, Joseph Mitrani, rabbin à Constantinople (1568-1639), est fils du célèbre Moïse ben Joseph מבר"ט (1505-1585), contemporain de Joseph Caro.

[4] מירא דכיא, 31 *b*, par Simon Behmoiram Mardochée, rabbin à Andrinople au commencement de ce siècle et auteur d'un autre ouvrage, מטה שמעון.

[5] ר' משה גאלאנטי, n° 60, rabbin à Jérusalem et à Safed, contemporain et partisan de Sabbataï Cevi (voir יוסף דעת, n° 17, p. 266), au sujet duquel il a écrit une lettre, encore inédite, que je me propose de publier un jour.

[6] Aumône quotidienne ou hebdomadaire.

[7] Cotisation à l'occasion des trois fêtes, la Pâque, la Pentecôte et la fête des Tentes.

[8] Aumône à l'occasion de la fête de Pourim.

[9] הראי"ח sur חשן משפט, n° 39. L'auteur s'appelle Elie b. Haïm, rabbin à Constantinople, dont l'épitaphe est mentionnée dans notre *Manuel d'histoire israélite* תולדות בני אברהם), Presbourg, 1887, p. 99.

taux empruntés ni les marchandises confiées aux commissionnaires (פאטוריס), qui, n'en tirant d'autre bénéfice que leur commission, n'en étaient pas considérés comme les véritables possesseurs [1]. On n'imposait pas non plus les objets destinés à un usage personnel, tels que le mobilier de la maison et les livres de lecture [2]. Néanmoins, certains effets, quoique de nature improductive, tels que les bijoux en or, en argent et en pierres précieuses, étaient soumis à la taxe [3], avec cette restriction que, d'après l'usage en vigueur dans les communautés de Constantinople et de Salonique, on ne les taxait que pour 50 °/₀ de leur valeur [4]. A Smyrne, le père d'une fiancée payait une taxe proportionnelle à la dot (נדוניא) qu'il lui destinait et le fiancé en restait alors exempt [5]. A Constantinople, malgré des opinions divergentes, le mari était imposé pour les biens appartenant à la femme (נכסי מלוג) et dont il n'avait que l'usufruit [6]. Quant aux immeubles, le prix en était évalué, pour l'établissement de la taxe, selon qu'il s'agissait de champs cultivés [7] ou de maisons [8].

II

IMPOTS PAYÉS A L'ÉTAT.

Dans cette série d'impôts, la première place est tenue par la capitation (באש כראגי, מס הגלגלת) et par l'impôt communal (טסקא, רב אחגאשי), dont il est question, entre autres, dans une consultation de Samuel de Medina [9]. L'impôt sur les immeubles (עוארץ), réclamé en bloc par le gouvernement, était réparti entre tous les membres de la communauté, excepté les pauvres que l'on savait insolvables [10]. La taxe sur les eaux fournies au ghetto par les canaux municipaux était également répartie entre tous les membres de la communauté [11]. En dehors de la gabelle dont il a

[1] הרש"ך, II, n° 55, dont l'auteur, Salomon Cohen, rabbin à Salonique, florissait vers la fin du XVIe siècle.
[2] משא מלך, III, 2e שער, 5e משפט.
[3] כנסת הגדולה sur חשן משפט, 44 *a*, n° 32.
[4] *Ibid.*, n° 33.
[5] *Ibid.*, 53 *b*, n° 109.
[6] *Ibid.*, 45 *b*, n° 73.
[7] משא מלך, III, 1er דין, 1er משפט, 2e שער.
[8] כנסת הגדולה sur חשן משפט, 46 *a*, n° 96.
[9] הרשד"ם sur חשן משפט, n° 398, dont l'auteur, Samuel de Medina dei Campo, rabbin à Salonique, florissait vers la fin du XVIe siècle.
[10] ר' משה גאלאנטי, n° 23.
[11] מטה שמעון, n° 163, אות כ"ה, הגה"ט.

été question, les Israélites payaient un droit à l'Etat, dans certaines villes, pour les boissons spiritueuses [1]. La communauté de Salonique devait fournir des habits au gouvernement [2].

A côté de ces impositions régulières, il y en avait d'irrégulières : telle était l'obligation imposée à la communauté de Sofia, en 1801, d'après une ancienne coutume, de loger et d'entretenir pendant trois jours, dans les maisons des contribuables, l'armée ottomane de passage dans cette ville. D'après l'exposé du rabbin Rahamim Jacob b. Reüben, les rabbins devaient être exempts de cette charge [3]. Dans certaines circonstances, les communautés étaient aussi obligées de payer des sommes élevées à certains fonctionnaires pour échapper à leurs mauvais traitements ou à leurs vexations [4]. Les Consultations parlent d'un cas de ce genre qui se présenta à Andrinople, en 1802, et sur lequel elles donnent peu de détails [5], mais que la tradition populaire rapporte ainsi [6]. Un rabbin, Moïse Ergaz, à la tête mal équilibrée, est trouvé, un beau matin, brûlé dans le four de sa maison, où il s'était jeté dans un accès de folie. Le gouverneur de la ville, Halo pacha [7], feint de ne pas croire au suicide et met le grand-rabbin Yakir (Preciado) Guéron en prison, en accusant la communauté d'avoir brûlé elle-même le rabbin Ergaz pour l'empêcher soi-disant de réaliser son intention de se convertir à l'islam. Le grand-rabbin ne put échapper à la mort qui le menaçait que grâce au dévouement de la communauté, dont les membres se cotisèrent pour payer au gouverneur la rançon de leur chef religieux.

III

PERSONNES EXEMPTÉES DU PAIEMENT DES TAXES.

Certains membres de la communauté étaient exemptés du paiement des taxes, exemption réglée, d'ailleurs, par les coutumes locales, avec lesquelles nos casuistes tâchent de mettre d'accord

[1] כנסת הגדולה, 46 *b*, n° 103.

[2] משא מלך, III, 21e משפט, 2e שער. Voir à ce sujet יוסף דעת, nos 8-10, article משה המון ומשפחתו.

[3] מירא דכיא, 50 *a*, n° 27.

[4] ר' שמואל הלוי sur חשן משפט, n° 39 ; il était rabbin à Salonique vers le milieu du XVIIe siècle.

[5] מטה שמעון, III, sur חשן משפט, 17 *a*, n° 61.

[6] J'ai souvent entendu cette légende à Andrinople.

[7] Probablement Alich Pacha, homonyme du gouverneur d'Andrinople en 1830, après la prise de cette ville par les Russes.

les lois fiscales[1]. Tout d'abord les rabbins jouissaient de ces immunités. On attaquait violemment les administrateurs qui osaient les imposer. Pourtant, bien des rabbins se soumirent volontairement à cet impôt. C'est ainsi que Samuel de Medina[2] paya la taxe de la capitation, soit par modestie, parce qu'il ne voulait pas s'adjuger le titre de rabbin, soit pour montrer sa soumission au gouvernement[3]. Haïm Benveniste[4] agit de même pendant qu'il fonctionnait comme rabbin à Tiréh (Turquie d'Asie), et à Constantinople il contribuait aux œuvres de bienfaisance de la communauté[5]. Mais la plupart ne payaient aucune taxe, même pas la gabelle du vin[6].

En vertu d'un ancien principe (אשת חבר הרי היא כחבר), la veuve d'un rabbin jouissait des mêmes immunités que son mari[7]. Les ministres officiants (ש"ץ) aussi, à Constantinople et à Smyrne, étaient dispensés du paiement des taxes[8], ainsi que les bedeaux à Constantinople, même ceux qui étaient riches[9]. Certaines communautés accordaient la même exemption aux imprimeurs de livres[10]. Ceux qui ne vivaient que du fruit de leur travail (עסק ואוכל) ne payaient d'autre impôt que la capitation (כרגא); on n'imposait que ceux dont la fortune dépassait la somme de mille aspres[11]. Toutefois, la coutume exigeait à Smyrne que les courtiers attachés aux magasins de marchands chrétiens payassent un tant pour cent de leurs bénéfices à la communauté[12]. Etaient aussi exemptés les médecins juifs à Constantinople, en vertu d'un privilège que l'Etat leur avait accordé en récompense des visites quotidiennes qu'ils faisaient au Sérail. Ils ne contribuaient qu'aux œuvres de bienfaisance et au rachat des captifs israélites[13]. D'après un firman obtenu par la communauté de Smyrne, les drogmans patentés par les autorités étaient dispensés de payer la capitation[14]. Du reste, en vertu d'un réglement fait à Smyrne en 1693 et renouvelé en 1730 et en 1833, personne ne pouvait

[1] כנסת הגדולה, 43 *b*, n° 23, et passim.
[2] Voir p. 57, note 9.
[3] משא מלך, *ibid.*
[4] Voir p. 54, note 1.
[5] כנסת הגדולה, 47 *a*, n° 110.
[6] מירא דכיא, 54 *a*, n° 30.
[7] משא חיים, 35 *b*, n° 39.
[8] כנסת הגדולה, 57 *b*, n° 158.
[9] *Ibid.*, n° 160.
[10] *Ibid.*, n° 157.
[11] משא מלך, III, 21e משפט, 2e שער.
[12] כנסת הגדולה, 46 *a*, n° 85.
[13] משא מלך, II, 1er משפט, 8e שער.
[14] משא חיים, 46 *b*, n° 69.

sous peine d'excommunication, se soustraire au paiement des contributions en s'abritant derrière la protection des autorités locales ou sous l'égide des consuls[1].

Andrinople, juin 1895.

ABRAHAM DANON.

APPENDICE.

TRADUCTION DU FIRMAN CONCERNANT LA GABELLE DE LA VIANDE A ANDRINOPLE.

« O le plus juste des justes parmi les Musulmans, le meilleur des gouverneurs des monothéistes, source de vertus et de pénétration, qui rehausses les arrêts législatifs et religieux, héritier de la science des prophètes et des envoyés, qui connais la grandeur des bienfaits du Souverain compatissant, le légiste, juge d'Andrinople, que ses vertus augmentent ! (Mon) suprême Edit Impérial (vous) arrivera : Sachez que, dans une requête présentée naguère à Ma Cour, où s'étale ma puissance, par la communauté israélite d'Andrinople, celle-ci avait exposé que — tous les Juifs et les chefs de cette congrégation étant d'accord —, elle avait imposé la viande vendue et consommée parmi eux d'un droit de quatre aspres, laquelle somme serait affectée au paiement de la taxe de la capitation, à l'habillement et à d'autres besoins des pauvres de cette même communauté dont le nombre augmente ; que personne ne s'y était opposé et n'avait soulevé de contestation ; que toutefois quelques Juifs de Constantinople (domiciliés à Andrinople), en prétendant être des étrangers, ont soulevé des résistances et des protestations contre cette décision unanime de la communauté. Celle-ci supplie, en conséquence, d'ouvrir une enquête à ce sujet et de me faire prendre dans Ma Cour Impériale une décision, en vertu de laquelle leur convention susmentionnée serait respectée, comme elle l'a été depuis longtemps jusqu'aujourd'hui.

« Des informations ont été demandées sur cette question auprès d'experts intelligents et désintéressés. De ces dépositions communiquées au conseil juridique, au milieu d'une foule compacte et d'une nombreuse assemblée, il résulte que dans la communauté juive, demeurant en dedans de la citadelle, on vend et on consomme la viande des bêtes qu'ils jugulent avec un supplément de quatre aspres par oque au-dessus du prix courant, et que le produit

[1] מטא חרים, 38 *a*, n° 48.

de ce supplément, avec l'accord et le consentement de tous les membres de la communauté juive ainsi que de ses chefs, est mis dans une caisse et dépensé pour la capitation, l'entretien et l'habillement de tous les nécessiteux juifs incapables de gagner leur vie, que (cette mesure) subsiste encore dans cette communauté d'un accord unanime, et que, jusqu'aujourd'hui, ni contestation ni résistance de la part de ses membres n'ont été soulevées à ce sujet. Là-dessus, une sentence a été écrite par le légiste Abdullah, juge d'Andrinople, que ses vertus augmentent ! A la suite de cette sentence, un décret souverain a été promulgué en l'an 1104, à l'adresse du juge d'Andrinople, lui enjoignant d'interdire de la part du tribunal, comme il vient d'être dit, toute opposition, avec allégation de prétextes, contre les mesures en vigueur au sein de la communauté susmentionnée de leur commun accord et en vertu de la sentence en question.

« Depuis lors, personne n'a rompu la chaîne de cette convention. Mais actuellement, on vient se plaindre par une requête qu'un groupe de personnes ne cessent d'exercer arbitrairement des vexations et des violences, contrairement à l'Ordre Impérial, et cela dans le but de faire des exactions. Ayant révisé les registres de la grande Comptabilité, conservés dans Mes Archives Impériales, on y a trouvé écrit et enregistré que, exactement comme il vient d'être indiqué, un Edit Impérial a été promulgué à la date susdite.

« Je promulgue, en conséquence, Mon suprême Décret pour vous ordonner d'interdire toute ingérence illégale, dépourvue de motifs judiciaires et de pièces probantes, de la part de tout étranger prétendant porter préjudice, contrairement au contenu du Décret Impérial jadis promulgué, qui confirmait l'ancienne règle de cette communauté concernant leurs achats et ventes d'après leur convention en vigueur. Présentez-moi des informations exactes, en me faisant connaître quelles sont les personnes qui se permettent de vexer les pauvres, Mes sujets, sans aucun motif et contrairement au Décret Impérial, puisque des violences et des exactions sont commises réellement par des hommes d'une façon arbitraire et que, comme il appert de la requête présentée maintenant, aucune réclamation n'avait été faite pendant si longtemps, depuis l'an 1104, ce qui démontre que depuis cette date reculée, la convention susmentionnée était respectée dans cette communauté, selon l'Edit Impérial, sans contestation aucune. Sitôt que Mon Ordre Impérial paraphé vous parviendra, agissez d'après Mon Décret Suprême que Je promulgue à ce sujet, donnez des informations à Ma Cour Impériale sur le compte des vexateurs en question, soyez fidèle au sens de Mon Edit Impérial, connaissez bien ceci et prenez comme point d'appui Mon Visa Impérial. Rédigé vers le milieu du mois de Chéval, en l'an 1198, dans le Siège de la Capitale Constantinople.

LA FAMILLE « DE PISE »

I

LES ENFANTS D'ISAAC DE PISE.

M. Halberstam possède un manuscrit (n° 441), qu'il m'a signalé, et qui contient un recueil de poèmes originaires de l'Italie et composés, pour la plupart, par Samuel b. Moïse Anav[1], qui était peut-être membre de la famille dei Mansi ou dei Piatelli. Ce ms. me met à même de répandre une lumière inattendue sur la famille d'Isaac, fils aîné de Yehiel de Pise. En même temps, nous retrouvons Abraham de Pise, fils cadet d'Isaac, sous les traits d'un poète, et nous pouvons mieux comprendre les louanges dont Abraham est comblé par Guedalya Ibn Yahya[2], et qui nous paraissaient jusqu'à présent dénuées de fondement.

Selon la coutume des communautés de l'Italie, où la langue sainte était devenue, en quelque sorte, d'usage courant dans tous les actes solennels, dans toutes les circonstances gaies et tristes, on lisait souvent dans les maisons distinguées, lors du décès d'un membre éminent de la famille, une élégie hébraïque, sorte de faire-part poétique, qui nommait tous les proches atteints par le deuil. Abraham de Pise ayant composé une de ces élégies lors du décès de sa mère, morte à Pise le 18 Adar 1527, et ayant fait exprimer à ses frères et sœurs, ainsi qu'à son père devenu veuf, la profonde douleur qu'ils ressentaient, son œuvre poétique est devenue un document biographique qui nous fait connaître, l'un après l'autre, les enfants d'Isaac de Pise.

Onze enfants, sept filles et quatre fils, entouraient le cercueil de leur mère. Rébecca, Justa ou Giustina (si je traduis bien le nom de Cedaca), Léonie, comme il faut probablement rendre le

[1] Au f° 29, on trouve l'acrostiche : שמואל בן משה ענו יצ"ו. Cf. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, II, 1, p. 24.

[2] Voir Kaufmann, *Revue*, XXVI, 87, note 1.

nom hébreu de Levia, Julia, Sara, Allegra [1], équivalent italien, sans doute, du nom hébreu Simha, (*alias*, à cause du mètre, Çahala), et Gentille, qui correspond peut-être à Nediba, tels sont les noms des sept filles, qui, dans le poème d'Abraham, ont le pas sur leurs frères. Une des sœurs était encore une enfant lors de la mort de sa mère, une autre venait de se fiancer. Les fils se nommaient Yehiel, Daniel, Salomon et Abraham ; ils étaient tous des hommes mûrs et occupaient des situations importantes. Daniel, le réorganisateur de la communauté de Rome, le plus estimé des quatre fils par le crédit dont il jouissait à la cour de Clément VII, était connu dans toute l'Italie [2], principalement à partir de l'année 1524. Salomon, ce semble, s'établit plus tard aussi à Rome, s'il nous est permis de reconnaître en lui ce Salomon da Pisa que nous rencontrons, le 11 juin 1536, dans la *Scuola Siciliana*, à l'assemblée des trente banquiers juifs de Rome [3]. Abraham, le dernier nommé et, à coup sûr, le plus jeune des fils, aurait eu 34 ans lors de la mort de sa mère, si nous interprétons bien le texte de Guedalya ibn Yahya, en prenant l'an 1493 pour l'année de la naissance d'Abraham. Cependant, ses vers témoignent formellement contre cette supposition, car ils le dépeignent sous les traits d'un jeune homme, à la fleur de l'âge, « jeune et tendre », qui aurait encore eu besoin le plus de la protection maternelle. Il nous faut donc renoncer à prendre au sérieux les termes de Guedalya et à vouloir y chercher un point d'appui pour la détermination de l'année de la naissance d'Abraham.

Nous ignorons encore les faits historiques qui pourraient nous faire comprendre toutes les parties de ce poème. Il nous serait, par exemple, impossible de déterminer l'identité de Jacob et d'Elhanan, désignés par la mère mourante comme les guides auxquels ses enfants pourront toujours se confier. Mais nous en savons assez pour être assuré d'avoir bien utilisé ce poème pour établir l'arbre généalogique de la famille d'Isaac de Pise.

Abraham de Pise apparaît, dans cette élégie, comme un poète très délicat. Son œuvre exprime des sentiments vrais en un langage saisissant, et n'est pas dépourvue de beauté. Lorsque, à la fin, après que ses sœurs et frères ont été introduits un à un et ont exhalé leurs plaintes et leurs gémissements, il se précipite lui-même dans la chambre mortuaire, afin d'embrasser le lit où

[1] Cf. Zunz, *Ges. Schriften*, II, 56, et M. Osimo, *Cenni biographici della famiglia Koen-Cantarini*, p. 63.

[2] Voir Kaufmann, *Revue*, XXIX, 143 et suiv.

[3] Voir Berliner, *l. c.*, II, 1, p. 100, 123, et Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, II, 117, 419.

sa mère a rendu le dernier soupir, et qui est maintenant vide, il trouve des accents d'un charme vraiment touchant. Il croit encore entendre la voix de sa mère, qui lui rappelle l'inflexibilité de la destinée et recommande ses enfants à Jacob et principalement à Elhanan, comme à ses amis les plus fidèles, en les conjurant, en même temps, de vivre dans cet esprit de sainteté qui est héréditaire dans la famille.

Abraham n'ignore pas que son poème présente des imperfections. Mais comment aurait-il pu songer à polir ses vers dans la violence de sa douleur? Comment, au milieu de son chagrin, aurait-il pu suivre fidèlement les lois rigoureuses de la métrique?

L'acrostiche « Abraham de Pise » fourni par les dix premières strophes du poème, qui contient 30 strophes de 4 lignes, prouve qu'Abraham est bien l'auteur de cette pièce. On l'aurait deviné, d'ailleurs, au caractère intime des sentiments qu'elle traduit.

II

UNE ÉLÉGIE SUR LA MORT DE DANIEL DE PISE.

Le ms. Halberstam n° 441 nous a conservé encore une autre élégie d'Abraham de Pise, composée sur la mort de son frère Daniel, qui a joué un rôle si marquant dans la vie des Juifs italiens. C'est Judith, sa veuve, qu'il fait parler dans ce poème et dont il met le nom en acrostiche dans les premières strophes. Nous ne trouvons, il est vrai, aucune indication qui nous permette d'attribuer formellement ce morceau à Abraham, mais il se rencontre dans ces deux élégies des passages qui se ressemblent ou se répètent mot à mot et qui prouvent clairement qu'elles émanent d'un même auteur.

Judith n'appelle aux lamentations funèbres que ses belles-sœurs et ses beaux-frères, sœurs et frères de son mari. Ils paraissent tous d'après l'âge, dans le même ordre qu'ils occupent dans l'élégie composée par Abraham sur sa mère. Un seul manque, Daniel, le premier qui ait payé son tribut à la mort. Le poète ne songe qu'à la douleur profonde de la veuve. Aussi ne fait-il parler que Judith, sans exprimer le chagrin des autres membres de la famille.

Daniel ne laissa pas d'enfants [1], à ce qu'il semble, car seuls les

[1] *Revue*, XXVI, 89, note 1. Samuel ben Daniel de Pise ne doit donc plus passer pour le fils de notre Daniel.

frères et sœurs et l'épouse font entendre leurs plaintes. Mais on ne voit pas le nom du défunt. En outre, dans les strophes finales il est question de la mort d'une femme nommée Hanna, qui a un fils du nom de Moïse. C'est que, à notre avis, les huit strophes finales, quoique offrant avec notre poème des ressemblances pour le mètre, la rime et le plan, n'en font point partie. Notre élégie s'arrête après les 28 premières strophes. Entre les feuilles 23 et 24, telles que les a numérotées M. Halberstam, il y a une lacune, et la feuille 24 ne contient ni la 29e strophe ni la suite de notre élégie, mais la fin d'une élégie sans commencement, composée sur la mort d'une femme du nom de Hanna.

La fin qui manque contenait probablement le nom de Daniel et peut-être aussi l'année de sa mort.

III

UNE ÉLÉGIE D'ABRAHAM DE PISE SUR LA MORT DE R. AZRIEL DAYENA.

Azriel Dayena, dont récemment[1] nous avons raconté la lutte intrépide contre David Reübeni, a été le sujet d'une élégie composée sur sa mort. Elle se trouve dans le même ms. Halberstam nº 441, p. 25, qui nous a conservé les deux élégies d'Abraham de Pise sur son frère et sa mère.

Abstraction faite du témoignage de l'acrostiche, la ressemblance des poèmes, l'analogie du mètre, la similitude de style, qui ne dédaigne pas les expressions talmudiques, concourent à démontrer que l'auteur en est également Abraham de Pise. L'accent de vénération que l'on remarque dans cette élégie nous fait supposer qu'Abraham de Pise devait être l'élève du professeur de Talmud de Sabbioneta.

C'est une particularité de la technique de l'élégie, dont nous avons trouvé des exemples dans les élégies sur Yehiel de Pise[2], que les sphères et leurs chefs, les planètes, les douze constellations, les éléments et les trois règnes de la nature, le monde des minéraux, des plantes et des animaux, mêlent leurs plaintes à celles de l'homme pour pleurer le défunt.

Bien qu'il faille mettre sur le compte de l'exagération et de la douleur une grande partie des louanges, cette élégie montre que Dayena n'était pas une personne ordinaire. Nous ne nous trom-

[1] *Revue*, XXX, 304 et suiv.
[2] *Ib.*, XXVI, p. 237.

perons pas en lui attribuant la connaissance de la Cabbale, celle des deux Talmuds et de la littérature midraschique, en même temps que, comme l'élégie le dit expressément, la connaissance exégétique et massorétique de l'Ecriture sainte. Mais l'élégie insiste surtout sur sa remarquable loyauté et la fermeté de son caractère, que nous connaissons déjà, du reste, par son courage à combattre l'aveuglement de ses contemporains. Sa réputation, dont quelques preuves isolées se sont conservées[1], doit avoir dépassé les limites de sa sphère d'activité.

Cette élégie n'indique pas l'année de la mort d'Azriel, comme le fait, par exemple, celle qu'Abraham a écrite sur sa mère, où le chronostiche פ׳ד׳ר׳ = 1527 fait allusion à la dissolution et à la destruction. Une telle indication, si elle avait existé, n'aurait pas été effacée par le copiste. Toujours est-il que, l'année de la mort d'Azriel étant fournie par Guedalya ibn Yahya[2], nous savons qu'Abraham de Pise était encore, en 1536, en pleine activité poétique.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

I.

Mètre : ——⏑|——————⏑|—— *Fol. 42*

ארים בתמרורים קול הוי כחולה
ארד עלי אמי אבל שאולה

אשים לבושי שק אל יום יגונים
מלענה אשבע עם רוש פתנים
ואעשה אבל מספד כתנים
אבכה ואנחתי תתן יבולה
ארד

בואו בלב מר אחי ואחותי
כי קצרה רוחי מדאגותי
ויתכו כמים שאגותי
לא שיר אני אשיר רק קול יללה
ארד

בקה הלא יוצאת אל יום פקודה
גם שלחה ידה לשאוב בכדה
דמע הכי פנה זיוה והודה
היא הייתה אל אם מפז סגולה
ארד

הן אל צדקה אקו עם צעקה
לבכות אלי יום מר צרה וצוקה
גם מלביא[ה] אשמע קול אנקה
תוביש בדמע אל כל מי תעלה
ארד

מזור ליולא לא אמצא ומרפא
היא שלחה לכר[3] עם אוי ומרפה

[1] *Ib.*, XXX, 305, notes 1 et 2.

[2] *Ib.*, 304, note 6. C'est d'après cette date qu'il faut corriger, dans le catalogue des manuscrits de feu Abraham Merzbacher à Munich, אהל אברהם, n° 142, les mots הנפטר בשנת רנ"ח en רצ"ח.

[3] Isaïe, XVI, 1.

תוך מעינות דמעה נגוע ונספה
קולה בקול מכאוב חוזר חלילה
ארד

מה רב יגוני אל יום הגזירה
עת אחזה שׂרה לספוד לצרה
תבא במכה פצע וחבורה
לקול שאון תנהום (?) אזנה עלילה

פה צהלה הו הו[1] ראש כל נתיבות
יצעק עדי יבכו כל הלבבות
היא תעשה מספד תוך הרחובות
תקרע לבושה גם תקרע מעילה

יכאיב מאד לבי רוח נדיבה
רכת בשנים אל אמה חביבה
אויה לנפשה כי צרה קרובה
מה רב יגונה מאין קץ ותכלה

סגק יחיאל כף מרט זקנו
בכה ונדבק אל חכו לשונו
ישיב כמאז המבול בעינו
יחריד מתי תבל אל קול המולה

אגי לדניאל הוצע ברומה
היה כרגע כל הודו לשמה
נבעת ולא נותרה בו נשמה
יום השמועה היה יום אפילה

מכאוב אלהי נתן אל שלמה
רכב עלי עב קל לדרוש שלומו
נהי וקול הוה מצא בעמו
בכה בכי בהר גם בשפלה

אקרע אני אבדם לבי וראשי
קדר ביום מות אם אורי וישעי
גם פרחה עמה רוחי וחושי
נפשי עלי מעיין יגון שתולה

נפזר שנת פז כל הוד והדר
אל ה׳ אלהי׳ על[ת]ה ח״י באדר
צמח בלבי על זה קוץ ודרדר
כי מחמד תבל עלה למעלה

הן אעלה חדר אם ואחבק
קירות יצועיה בהם אדבק
אשוב כמו שב העגל למרבק
שב טבעו עיני ביון מצולה

אז היתה רוחי מרה כלענה
ואחזה נגד עיני תמונה
כדמות פני אמי אל תוך מעונה
אז ניב שפתי פתחתי בחילה

אמי תני נא אל בן רך וקטן
נועם נשיקות פיך לי למתן
אוי כי עוני יוצא לי לשטן
כי אחזה הודי נסע ונגלה

אל תטשי את בית פיסא מרודה
הן יחרד האב יצחק חרדה
יען לבנים תכבד העבודה
בלתך הלכנו אורח לא סלולה

אן תטשי אחות לנו קטנה
עורי לקולה קול מכאב וקינה
חוסי עלי עוניה אנא פני נא
גם רחמי על הנערה בתולה

והרוח מרחפת
מה אעשה הבן יקיר בעיני
כי מלאו ימי סער יגוני
אתפללה אל אל עם תחנוני
אל נפשכם יתן הוד גם תהלה

אל יעקב איש תם אקרא בשיחי
יפרוש כנפיו על בני כאחי
היה בתבל הוא משוש לרוחי
ניסי להרים יעלה בתחלה

בואו אל אלחנן[2] איש רב פעלים
ישים בחכמה למרום שפלים
עבר גבול שכלו כל הגבולים
עליו ועל ביתו אשא תפלה

שמעו לקול מליו אל אב כבנים
יחד היו לעבודתו נכונים
ובניב עצתו תהיו רעננים
אל חי לפעלו יתן גמולה

[1] Amos, v, 16.
[2] — — au lieu de — ⏑.

הֵאספו נא והיו לאנשים והרוח תשיב
וחיו כמו בני זרע קדושים לך בן אל אלהינו כי רב שבחו
לעבוד אל׳קי׳ ח׳ בואו חמושים אתם ידעתם את האיש ושיחו
הן הוא ינחמכם בני בגילה מימיו כמו מימי ירדן יריחו
כל שוחריו לא ישובו לכסלה

ואברהם שב למקומו
שורי בשירי אם נקוד וטליא הוא יהיה לך למלך וגואל
כי רגזו כל רעיוני וחלו יום יום להדריכך יחפוץ ויואל
וכמעלה ברעם חנו ועלו ישיב פקודתך שלו׳ ואל אל
נפשי עצובה היא נועה וגולה קוה והוא יצמיח לך גאולה

את היא משוש לבי צופי ומתקי עת כלתה דבר כל הדברים
שמתי למאז בך נפשי וחשקי אביט והנה רכב אש ואורים
מכל ששוני את חבלי וחלקי את התמונה על כנפי נשרים
עורי לקול בכיי קומי לחמלה ישאו לאל איום נורא עלילה

אויה יספו תמו שעשועי עת עלתה שמים בסערה
עת אעלה אם על ערש יצועי אז נותרה רוחי גולה וסורה
אבכה וכף אכה ארבה פצעי נפשה תהי בצרור חיים צרורה
אין לי בתבל עוד חלק ונחלה תערב מקום קרבן גם שה לעולה

II.

Mètre : ——⏑|————⏑|—— *Fol.* 23

ארים בקול צירים קול הוי כחולה
ארד עלי אישי יגון שאולה

ושעו בני שועים אל קול מבוכה
שיר יהיה לכם צר וחשיכה
לא שיר אשורר רק מספד ואיכה
חשך מעוף צוקה צרה וחבלה

הן ארבדה נצחי בטחי וטובי
לכן בקול מכאוב יקרא לבבי
בואו צאנה גיסותי אל כאבי
גיסי מיודעי אל קול המולה

ויי אוי על רבקה אל יום גזירה
איך אבדה גזרת ספיר בעברה
מי הוא אשר יחיש יקום לעזרה
יבא ויצילה מן האפילה

דאבון וצוק הגיע לצדקה
יום הוא אשר תשמע קול הצעקה
גם הלבייא תבא עם נאקה
תצעק עדי יחרד כל איש לקולה

ובש כמו חרש כחי ואיני
עת אחזה שרה תבא בעני
תבכה ויולייא עמה אל ריעני
תלבש לבושה שק תפשים מעילה

תדמע שאון דמע שמחה ובכיה
תרבה ולא תדמה עם אוי ואויה
תדוה לבבה אוי גם ואניה
הם תעשה מספד קינה גדולה

אל בת נדיבה הן אקרא למספד
קומי הני קולך בבכי וצופד
תהיה חגורת שק חוגר[1] ואיפד
על כל בשרך כן תמיר בחילה

[1] Voir II Rois, III, 21.

אראה יחיאל בא צועק בצוחה רעות ורבות אנחותי ולבי
ארור אשר בשר אבי בשמחה דוי וגם לבי חלל בקרבי
יולד לך זכר אך קול אנחה גם נפלו אימות מות בחובי
היתה ראויה עד אין קץ ותכלה אל קול שאון יגון צרה ונחלה

מכאוב מאד גדל אל מול שלמֹה כלו בעשן כל ימי ועיני
היה בכל יום הוא דורש שלומו היא נגרה לא תפוג על יגוני
אז כאשר שמע שמעה כשמו גם לעפר מות הן ישפתני
נשאר כגוף בלתי רוח וחילה אחז בערפי כי חוזר חלילה

היום אשר נפזר כל הוד והדר הן עד מאד שחוחי נעויתי
צמח בלב אברהֹם קוץ ודרדר תרחק ישועתי אך שאגתי
שמשו הלא חשך רגע וקדר היא תחזור תמיד על דאגתי
פתאום עלו עב קל רכב ועלה על כן בקול מרה אצעק כחולה

אבכה אני יודיתֹה אין הפוגות הוכה כעשב ויבש לבבי
פלגי דמעות אורידה ערוגות בבכי בצמאון ארוה רעבי [1]
אצעק בקול גדול ארים שאגות אש להבה[2] תמיד בוער בקרבי
אקרע לבושי על צרה וכָלה רוחי עלי מעיין צרה שתולה

הן אעשה מספד ונהי כתנים רן בדמעות כלו כל שנותי
אשא בקול קינה אל יום יגונים התפרדו כל עצמותי ותחתי
ואשבעה לענה עם רוש פתנים ארגז וכף אכה גם עם שפתי
עליו הלא ארד חיים חיים שאולה ארבה בכי ונהי אצעק בחולה

על כל שפים במדבר בעצמה אוי לי ברוב שברי נחלה ומרה
אשא בכי ונהי קול מר ברמה מדי אדבר גם אצעק בעברה
אבכה בקול מר עם קול שממה אויה אהה ליום עברה וצרה
על כי משושי הוא נעתק ונעלה אין מי לשברי כי ימצא תעלה

הן בערה כאש צרה וצוקה נהרס בעברה כל מבצר מנוסי
לכן בראש חוצות ארים נאקה היה תהלתי קרית משושי
קול שוט וקול רעש עברה בחזקה נחשך בקצף אף אורי ושמשי
אצעק עדי קולי נשמע למעלה היה לנפשי לי מפז סגולה

פני חמרמרו מני כאבי הן עששה עיני שמשי ואורי
גם נבהלו רעיוני על כאבי פתאום כמו רגע נכזב מקורי
כי בעוני כשל און לבבי היה בתבל הוא נצחי ושברי
על זה מאד ארבה קינה כפולה על כן דממה לי תהיה לכסלה

הן נעויתי שחותי מאד עד איך היתה צרתי כן עצומה
כחי ואון רוחי ירעש וימעד היה כרגע כל הודי לשמה
תדבק לשוני אל חכי וארעד הלך לעולמו תוך האדמה
על כן בכל מתנים חלחלה איך בין רגבים הוא כי לי תהלה

[1] Néh. IX, 15.
[2] — — au lieu de — ⏑.

אויה אבוי אמי אל יום אנקות היתה משיבה את נפשך בשיחה
למה ילדתיני לראות מצוקות על כן ואנחתי תחזור חלילה
צרות ורבות רעות גם חזקות
לכן בלב נמס אצעק לחנילה

הן זרחה מהר שמשך וסהרך
יום הוא יצרתיני אמי יהי נא איך נגעה פתאום שברך ושברך
חשך ולא תבא בו גם רננה היא היתה ישיעך סברך ואורך
גם אל יהי ברוך כי אם בקינה על זה בכל מתנים חיל וחילה
יאבד וגם יחול עליו קללה

כלו ביגון חיי גם שנותי
לבי בקרבי הן יחיל בצירים הִשתרגו עלי ראשי שאגותי
מנהמת לבי אצעק מרורים נשפך כבדי לארץ ותחתי
אלך בגיא צלמות לא סדרים ארגז עדי לא אנוח לחמלה
אקרא בכל לבי כי לי תהלה

היתה לשמה בין רגע טמונה
הנה שאול מתחת רגזה לי על כן שאו כל איש לה אוי וקינה
על כי לאבל רב נהפך מחולי כי עזבה ביתה תרוץ לקונה
היא היתה ישעי אורי וחילי לא עוד יכולה שוב כי היא נעולה
אל כל בנות שירי היתה סגולה

אחר אשר אראה [כי] בא חרונה
הביא בכליותי צרות וצירים כי אין תשועה ורפואה לחנה
מיים מתוקים נהפכו למרים משל עלי קריית חנה[1] למנה
על כן אחכר לה קינה וארים אל האלהי' הוא נורא עלילה
קולי ואשיב לה עתה גמולה

אל חי שעה נא אל קול התפלה
אויה בני משה הוי אוי ואיכה נפשה תהי בצרור חיים לנחלה
היא עזבה אותך בלתי מנוחה עד עת ישועת ישראל בגילה
תרצה כקרבן גם תמיד לעולה

III.

Fol. 25

Mètre : — — —

בשאון צירים קול תמרורים בבכי ארים אל יום עברה
אשב בדד גם אתנודד אוי כי שודד עוז התורה
אל תקראנה לי קול רנה אכן קרא־ נה לי מרה
כי מי מלל אל אברהם כי הניקה בנים צרה

Mètre : — — ◡ — — — — — ◡ — —

מה אומרה היום לא יום בשורה באו כאברהם לספוד לצרה
אבכה במר רוחי על הגבעות גם ירדו עיני פלגי דמעות
יום אשמעה צרות רבות ורעות יאבד ואל תופע עליו נהרה

באו

באו ימי רעה מחלה ונועה מלקין הכי לא טובה השמועה
כל ראש יהי מקרח זקן גרועה מות הלא צדה נפש יקרה

[1] Allusion à Isaïe, XXIX, 1, et au nom de Hanna.

באו

רבו בתבל צירים וחבלים היו לאבל כנורי וחלילים
זה הכאב עבר כל הגבולים יום זה לישראל יום איד ועברה

באו

הנה כיום זה היה יום לפנים עת נעשה בו עגל הזדונים
נשתברו בו לוחות האבנים הורד אזי עדי[ו] גם העטרה

באו

מִי יעמיד תבל עוד על מכונו הן האלקים מצא את עונו
צדיק יסוד עולם מות באונו שרה ונפשו שבה אל מקורה

באו

כל מלאכי רום קמו ממעונים הן מבני אדם פסו אמונים
ויעשו אבל מספד כתנים כי מת ארי גדול שבחבורה

באו

גלגל שמיני עם שביעה ליעיני גם התשיעי מטעם נבוני
עם העשירי קודש לה׳ [= לאדני] לא אץ כיום תמים לבא מהרה

באו

טלה ושור באו יחד צמידים אל התאומים ויהיו עתידים
לבא לאבל גדול ליהודים ויעוררו סרטן אל קול הברה

באו

אל שאגת אריה קמה בתולה ובמאזני צדק תקרע מעילה
עקרב אזי יצא אל קול המולה יבא מקפץ לשכין בית דבירה

[באו]

רדף באון קשת חצי שנונים אל הגדי וירץ עם יגונים
אל הדלי לשאוב מי ראש פתנים אז קפצו דגים לשכון חרירה

[באו]

משבתאי שבת משוש וגילה צדק במזרח העיר קול ילֵלה
עם מאדים חמה לוטה בשמלה פנה פאר זיוה פנה הדרה

באו

בינו עלי נגה תשכון עננה ככב מאד יכאב בבכי ותוגה
נעקר מאור שמש מן הלבנה לא יספה עוד תת זוהר ואורה

באו

נפקד בתבל טבע הפשוטים ונחזה אותם נעים ונוטים
כי האלהים עשה בם שפטים הן יכרה אש עם רוח סערה

באו

נתקדרו השמים כעבים ויטפו על תבל מי להבים
על איש ועל כל שה חום בכשבים נתמוטטה ארץ יום הגזירה

באו

הן רעשו הרים גבעה ודומנ״ם כי יד אלהים היתה בם להמם
צמנ״ח וצוץ שדה אל החרימם גפן סדום גפנם שדמות עמורה

באו

רמש אשר הוא ח״ר לכם לאכלה הן יגיעו לריק גם לבהלה
בהר ובנגב גֹם בשפלה ארץ אשר האל היום אררה

באו

הח"י מדב"ר מבחר היצורים נקרא ביום מר אל משתה שמרים
האספו ולכו נא הגברים הטף והנשים ובכו במרה

באו

קרעו לבבכם אז לשני קרעים ובכו שלשים יום אחים ורעים
אויה ורמי הקומה גדועים עמדו כדת עונן יום הקבורה

באו

קומנה בנות ישראל גם בכנה שודד גאון עזריאל דאיינה
ושאו בראש חוצות מספד וקינה קול מר וקול שאון מאין ספירה

באו

כל רוזני תבל אנשי בריתו עם שואבי מימי לקחו ודתו
קומו עשו כבוד גדול במותו כי חוק ומשפט אל קיים כמורה

באו

נאה בפעלו נאה בפרקו [1] בו יעלוז לבו ישמח בחלקו
כי הן בתורת אל חפצו וחשקו דתו ערוכה היא בכל שמורה

באו

תורה אשר משה קבל בסיני דרש והמרכבה אל זקני
סודות בראשית אל חכמי נבוני את מעשה האל גדול ונורא

באו

סוד הנביאים עם רזים רמוזים גלה כאיש נביא חכם חרזים
גם בכתובים הוא גל של אגוזים הוא יחשוף סודות כל המסֹרא

באו

משנת זרעים עם מועד ונשים חכמת נזיקים עם דעת קדושים
עם טהרות כלם עלו חמושים על פיו בעת יפתח שפה ברורה

באו

תלמוד ירושלמי הן לו ·למנה נתן ובבבלי ידיו אמונה
בו כל דרכיו הם דרך נכונה בקי בברייתא ספרי וספֹרא

באו

שופט במשרים דובר צדקות נגיד בבצע מואס מעשקות
יכרת ברוחו כל שפתי חלקות היה לישאל חומה בצורה

באו

הן שמעו שמעו איים רחוקים היו דבריו מנופת מתוקים
בם מירי עושק יציל עשוקים היה לדל מעוז מחסה כסתרה

באו

אל מהלל הודו אין קץ ותכלה ולמעלתו דומיה תהלה
אכן קריאתה זו היא הללה על כן תנו לו משפט הבכורה

באו

וַאֲני במר רוחי שבתי וראח האומרים עליו כי מת בחטאו
תעו כהתעות שכור בקיאו איך ימצאו מות בלתי עברה

באו

לכו בפתחו של היכל ואולם ואולם
צדקתך אלי צדק לעולם כי הן חטאתי לפני אל ספורה

[1] *Taanit*, 16 *a*.

באר

מריי וחט פשעי עם רוב זדוני המית נשיאנו איש תחכמוני
נשא אשמי הוא נשא עווני כי היתה נפשו לנו תמורה

באר

צדיק בעת אבד אבד לדורו כי יעשן אף הרועה בעדרו
כי מא(ן)[נו] לשמוע קול דברו ויהיו ישראל שה פזורה

באר

מי זה אשר ימצא מזור ומרפא כי מחלתנו רפא ירפה
כל יושבי תבל באו בחרפה צום קדשו על זה קראו עצרה

באר

פה ישבו כל העם באנחה נפש נשיאנו היא במנוחה
כי לה׳ [= לאדני] מנחה היא שלוחה באה בקול ששון תודה וזמרה

באר

ישב בגן עדן בכנף רננים ישא עלי עמו קול תחנונים
אוי מי ינחם בניו האנונים נחר גרוני גם ידי קצרה

באר

ספו בלי כח מלב גניחות מלב יגונים גם מרוב אנחות
אתחננה אל אל מרבה סליחות ישלח כאבי אל ארץ גזרה

באר

הן אל ישורון בעל הנחמות ישלח ויתן עוז גם תעצומות
בזכות נשיאנו אב המזרמות נפשו תהי בצרור חיים צרורה

UNE EXPULSION DE JUIFS EN ALSACE

AU XVIE SIÈCLE

I

SAINT-HIPPOLYTE ET SA POPULATION JUIVE.

Parmi les localités de l'Alsace où les Juifs n'étaient pas autorisés à fixer leur résidence avant la Révolution, figure Saint-Hippolyte, petite ville située au pied des Vosges, à mi-chemin entre Ribeauvillé et Schlestadt. Siège d'une prévôté[1] dont les appels allaient au bailliage de Saint-Dié[2], elle appartint tour à tour à la France et à l'Allemagne, jusqu'à ce qu'elle demeurât, vers le commencement du XVIe siècle, en toute souveraineté aux ducs de Lorraine. Elle se composait d'environ 240 maisons et 380 bourgeois. En 1525, le duc Antoine[3] en était possesseur incontesté.

S'il n'y a pas actuellement de Juifs à Saint-Hippolyte, il y en avait autrefois. M. Alfred Lévy, grand rabbin de Lyon, a esquissé leur histoire dans sa substantielle étude sur *Les Israélites du*

[1] Le prévôt était chargé de rendre la justice au nom du prince. A Saint-Hippolyte, il portait le titre de capitaine ou officier, et celui de prévôt était réservé à un fonctionnaire subalterne, élu par les bourgeois.

[2] Le bailliage était un ressort de justice administré par un bailli. — Primitivement, les baillis en Lorraine étaient de grands officiers ayant rang immédiatement après le maréchal et le sénéchal et remplissant les fonctions de conseillers d'Etat. Ils présidaient les tribunaux de leur bailliage, exécutaient les ordonnances de police et de justice et pouvaient être chargés de missions militaires ou politiques. Il y eut d'abord trois baillis, ceux de Nancy, de Vosge et d'Allemagne. Un édit du duc Léopold, en date du 31 août 1698, en créa onze en Lorraine et cinq en Barrois. Enfin, l'édit du mois de juin 1751 en porta le nombre à trente-deux.

[3] Né en 1489, mort en 1544, il fit avec Louis XII et François Ier les campagnes d'Italie, tailla en pièces en 1525 les paysans alsaciens révoltés, et, en 1542, fit déclarer par la Confédération germanique la souveraineté de la Lorraine libre et indépendante. Il fut surnommé le Bon.

duché de Lorraine[1]. Des documents nouveaux, que nous avons trouvés aux Archives départementales de Nancy et à la mairie de Saint-Hippolyte, nous ont permis de la compléter[2]. D'après M. Lévy, l'établissement des Juifs à Saint-Hippolyte aurait eu lieu sous le duc Antoine. Nous inclinons à croire que c'est Charles III[3] qui les accueillit. Ce prince, accessible aux idées libérales, l'un des plus glorieux souverains de la Lorraine, voulut encourager le commerce dans ses Etats, et, dans cette intention, il accorda à Gabrieli Maggino, israélite toscan, et à plusieurs de ses compagnons, l'autorisation d'ouvrir des magasins d'étoffes du Levant à Nancy et dans d'autres villes. Ses lettres patentes, datées du 22 juin 1597, étaient valables pour une durée de vingt-cinq ans[4]. Il est probable que, pour le même motif, il favorisa leur établissement à Saint-Hippolyte. Quoi qu'il en soit, leur présence y est constatée en 1564. Pour cette année, les comptes d'Obry de Widranges, capitaine de cette ville, font mention de quatre chefs de famille qui y avaient été reçus par le duc de Lorraine et qui devaient payer chacun dix écus[5] par an pour le droit de séjour[6]. Ils s'appelaient Isaac, Nathan, Lazarus et Abraham. Isaac était le père d'Abraham. Il mourut de la peste vers la fin du mois de mai de cette même année, et fut remplacé en 1565 par Marthocheus, désigné également sous le nom de Malchus et Marcus. Il semble que le nombre des familles admises à domicile n'ait jamais dépassé cinq. On aurait ainsi la première application du régime qui fut postérieurement étendu à toute la Lorraine et qui y limitait le chiffre des familles tolérées à 180. De fait, Marcus, qui se retira à Turckheim, fut remplacé en 1567 par son frère Moyse. Lazarus mourut en 1566, avant Pâques[7]. Le 16 décembre 1567, ses enfants, ainsi que sa veuve, furent emmenés par leur tuteur à Worms, où il était probablement né et où il avait encore son père. En cette même année, vers la fin de novembre, eut lieu le décès de Nathan. L'agglomération juive de Saint-Hippolyte se serait trouvée considérablement réduite si déjà les vides n'avaient été comblés. En 1567, nous y trouvons, en effet, outre Abraham et Moyse, un médecin nommé Aaron, qui fut admis à la condition de ne faire

[1] *Univers israélite*, XXXIX, p. 477 et suiv.

[2] Nous remercions M. H. Duvernoy, le savant archiviste de Meurthe-et-Moselle, et M. H. Bücher, maire de Saint-Hippolyte, d'avoir bien voulu nous ouvrir leurs dépôts et nous aider dans nos recherches.

[3] Né en 1543, il régna en 1545 et mourut en 1608. Il fut le bienfaiteur de son peuple et le législateur de son pays.

[4] *Pièces justificatives*, n° I.

[5] L'écu valait 3 francs.

[6] Arch. dép. de Meurthe-et-Moselle, B 8911.

[7] 1567 nouveau style, attendu que l'année, à cette époque, commençait à Pâques.

aucun prêt d'argent, sa fille Viola, veuve de feu Nathan, son fils Jonas, avec femme et enfants. Viola, appelée aussi Feil ou Yolande, était remariée en secondes noces et elle avait avec elle son mari et ses enfants. Enfin, il est fait mention d'un particulier du nom de Hirtzel.

Chaque famille avait le droit de prendre à son service autant de domestiques juifs qu'il lui en fallait. On ne se faisait pas faute d'user de cette latitude, et, de ce chef, la communauté naissante comptait quelques membres de plus.

II

LES JUIFS ET LE CAPITAINE DE WIDRANGES.

Son existence fut courte et tourmentée.

Elle commença toutefois par avoir une situation enviable. Les Juifs jouirent d'abord de libertés inusitées. Ils n'étaient pas astreints à la coutume générale de porter un signe de reconnaissance sur leurs vêtements. D'un autre côté, ils acquéraient des maisons, au mépris de la Bulle d'Or [1], qui, dans les Etats impériaux, refusait aux Juifs le droit de posséder des immeubles. Ainsi, Marcus, frère de Moyse, acheta des héritiers du vieux clerc juré [2] Antoni Orthlieb, pour la somme de 400 florins [3], une maison « proche la porte en haut joignant les murailles de la ville », et, près de la porte d'en bas, Isaac en acheta une des héritiers de feu Hans Michiel, pour 300 florins. Son fils Abraham y résida après lui. Enfin, le même Abraham acquit, de moitié avec Lazarus, la maison de Hans Haser.

En 1564, Obry de Widranges fut nommé capitaine à Saint-Hippolyte. Pour se concilier ses bonnes grâces, les Juifs envoyèrent trois des leurs à Nancy avec mission de lui offrir 30 écus comme don de joyeux avènement. Le capitaine les accueillit avec faveur. Il remontra au conseil de la ville et aux bourgeois qu'ils n'eussent rien à entreprendre contre les Juifs, que telle était la volonté du duc et que ceux qui y contreviendraient seraient punis selon leur démérite.

Cette tranquillité ne tarda pas à être troublée. Un revirement

[1] Célèbre constitution de l'empire d'Allemagne, publiée en 1356 par l'empereur Charles IV et ainsi nommée parce qu'elle était scellée en or.

[2] Greffier, nommé par le prince.

[3] En 1579 le florin valait 14 shillings ou 96 sous.

se produisit dans les dispositions du capitaine. C'était un lourd sacrifice que les Juifs s'étaient imposé en lui promettant un cadeau de 30 écus. L'ont-ils accompli jusqu'au bout, ou bien, comme le capitaine le leur reprocha plus tard, ne lui versèrent-ils qu'une partie de la somme, 6 florins? Toujours est-il que leur ancien protecteur se tourna contre eux. Il les traita durement et viola les lettres de franchise qu'ils avaient reçues du duc, en négligeant de les défendre contre la jalousie et l'intolérance des habitants.

Ils étaient souvent molestés dans les rues. Comme ils s'en plaignirent à lui, il répondit que « si l'on jetait une pierre à la tête d'un juif de manière que le sang en sortît, il n'en ferait que rire ».

En 1566, il donna ordre au portier de la ville de ne plus laisser entrer aucun Juif étranger qui n'eût privilège du duc; mais cette défense dura peu.

Le duc avait décrété une imposition extraordinaire d'environ 100 florins sur la ville de Saint-Hippolyte. Bien que la population chrétienne comptât plus de 200 feux et la population israélite seulement 4, celle-ci fut obligée de contribuer pour 50 florins. Et cependant, elle n'avait le droit de posséder aucun immeuble, sauf des maisons. De plus, lorsqu'un étranger était propriétaire d'une maison dans la ville, il était taxé de 2 florins pour l'impôt ordinaire, tandis que les Juifs étaient imposés de 8 florins par maison.

L'hostilité du capitaine n'était plus un mystère pour personne. Il dit plusieurs fois à Hans Schiffmacher, prévôt, que « si lui, prévôt, n'avait pas été, il y a longtemps que les Juifs auraient été chassés ».

Aussi les subordonnés ne se firent-ils pas faute de les tracasser. Le successeur de Schiffmacher, Hans Geiger, revenant un dimanche après midi d'une noce en compagnie de Bildt[1] Kun, dit à celui-ci, à la vue de la juive Yolande qu'ils rencontrèrent : « Prends cette mâtine et jette-la à l'eau, je te donnerai une mesure de vin pour ta récompense. »

Les opprimés protestèrent. Aaron, le médecin, monta un jour à la maison commune et se plaignit aux gens de justice. Il dit que « la chose allait mal quand on met les escabeaux sur les bancs », entendant par là, sans doute, que la volonté du duc, qui protégeait les Juifs, était contrariée par les agissements du capitaine et de ses acolytes.

C'était du courage. Mal lui en prit : il fut traduit en justice pour

[1] Hippolyte.

insulte aux supérieurs et puni d'une amende de 35 sous, plus une nuit de prison, châtiment exagéré d'un délit qui, d'ordinaire, ne coûtait qu'un sou d'amende.

Nous relevons ailleurs une illégalité du même genre. Lazarus avait acheté d'un paysan du dehors deux charges de lentilles et de pois. Lorsque le vendeur les lui amena et qu'il voulut les conduire dans sa maison, on cria à l'accaparement, et il dut payer une amende de 35 schillings [1], monnaie de Strasbourg, alors que l'amende légale pour un pareil délit n'était que d'un schilling.

III

HOSTILITÉ DES CHRÉTIENS DE SAINT-HIPPOLYTE A L'ÉGARD DES JUIFS.

Cette partialité des autorités encouragea la malveillance des habitants, qui ne tarda pas à se traduire en voies de fait. Le samedi veille de Pâques 1567, à une heure après minuit, des jeunes gens se rassemblèrent devant la maison de la veuve de Lazarus et lancèrent des pierres contre les fenêtres. Le tumulte fut tel qu'un voisin, un paisible citoyen, Wendelin Werner, se leva de son lit, tança les assaillants et donna même, dans son indignation, un coup de bâton à l'un d'eux. Un autre fut blessé par une pierre qu'un de ses camarades avait probablement lancée. Il semble que l'on eût dû punir ceux qui troublaient ainsi nuitamment une pauvre veuve et s'acharnaient contre des orphelins abandonnés. Point du tout. Ceux qui furent punis, ce furent d'abord les domestiques de la veuve, à qui on infligea une amende de 10 florins, puis Wendelin Werner, frappé d'une amende d'un florin, parce qu'il voulait soutenir les Juifs ; enfin, une voisine chrétienne, qui se permit de critiquer cette sauvage agression et qui eut aussi à payer un florin d'amende pour sa parole malavisée.

En somme, la situation des Juifs à Saint-Hippolyte n'était rien moins que rassurante. Le but avoué de cette persécution était de les faire partir. Eux, forts de leur bon droit, résistaient. Ils menacèrent d'en appeler à la Chambre impériale de Spire [2], si le duc

[1] Le schilling valait 4 sous.

[2] Tribunal suprême de l'Empire d'Allemagne, institué en 1495. Il jugeait en dernier ressort pour les Etats médiats de l'Empire, mais seulement en matière civile, et il connaissait de la totalité des procès des Etats immédiats. Il siégea à l'origine dans diverses villes, et à Spire de 1530 à 1688.

ne voulait pas les soutenir, comme il y était obligé en vertu de leurs privilèges. Aaron, Moyse et Abraham eurent le courage de faire entendre cette protestation devant la justice réunie le 18 février 1567 [1].

Mais déjà la lutte avait changé de terrain ; les deux parties avaient envoyé des plaintes réciproques au duc.

Celle des bourgeois signalait le grand nombre des Juifs et les prétendues exactions dont ces derniers se rendaient coupables. Elle était accompagnée d'un mémoire, qui ne comprenait pas moins de vingt-quatre articles et qui exposait qu'ils seraient réduits à la pauvreté et forcés de s'expatrier si les Juifs étaient tolérés plus longtemps.

La contre-accusation des Juifs vise surtout le capitaine de Widranges, à qui ils attribuent toutes leurs souffrances. Beaucoup moins étendue et moins violente que celle de leurs ennemis, elle débute ainsi :

« Gracieux seigneur, profondément et parfaictement en forme de plaincte vous faisons remonstrances que d'opposer contre notre officier ne nous est aulcunement licite et contre toute raison naturelle, qui nous pourroit tourner à préjudice, combien qu'il est à entendre que la defférence de ladite ville de Saint-Hippolyte, où les tumultes sont esmeus, est bien à considérer, d'où les practiques et subtilités et nouvelles contradictions contre nous sûrement proviennent, car là où les supérieurs ont receus à privilège juifs en leurs pays sont bien toujours ceulx du commun opposés et à ce contredits ; mais le tout n'a eu aulcun lieu, car par ung officier doit être condempné une telle opposition, contrevenant à l'œupvre des supérieurs, comme en ce présent différend ne peult servir toutes lettres de grâce, escriptures et aultres succédents ordinaires que nous avons obtenus de notre souverain seigneur et de ses plus grands officiers, tant par escrit que verbalement, car les troubles et molestations qui sont faictes superabondamment à nous pauvres Juifs journellement, ne pouvons délaisser de icelles publicquement remontrer, comme journellement ils sont rués à coups de pierre indeument, et de ceste façon sommes-nous entretenus, sur quoy n'ont voulu ensuyvre aulcune punition, nonobstant saulvegardes et franchises obtenues de notre souverain seigneur. De ce nous plaindans à l'officier, nous a répondu qu'eussions à monstrer ceux qui nous avoient offensés, et

[1] D'après une notice de 1759, publiée dans la *Revue d'Alsace*, année 1880, p. 283, la justice de St Hippolyte était administrée en 1670 par un bailli, qui avait en même temps qualité de capitaine ou gouverneur. Il était pourvu par le prince et présidait toutes les assemblées de justice et autres ; le surplus était composé d'un prévôt (Dinckhofmeier), d'un substitut, d'un clerc juré et greffier, également pourvu par le prince, d'un bourgmestre et de conseillers au nombre de 12, qui étaient élus annuellement à la fête de Saint-Pierre.

en défault de ce faire, n'y pouvoit remédier; respondant davantage led. officier que s'y oyreoit qu'on ruast une pierre à la teste d'un Juif que le sang en sortît, n'en feroit que rire, sur lesquels propos et responses les assistans prennent exemple [1]. »

Les exposants relatent ensuite les dénis de justice, les amendes illégales dont ils ont été victimes, ainsi que nous l'avons vu, l'attaque nocturne de la maison de Lazarus, et ils concluent en ces termes vraiment touchants dans leur tournure naïve, mélancolique et résignée : « Ces avanies nous sont faites, comme on l'a vu, indistinctement par tous en général et par chacun en particulier, avec ou sans préméditation. On s'acharne contre nous, pauvres, pour nous empêcher. On pense par là se débarrasser de nous, pauvres. Accablés par tout cela, pauvres exilés que nous sommes, comment pouvons-nous suffisamment mettre notre souffrance au jour et l'exposer avec clarté? Mais notre consolation est en Dieu, le Tout-Puissant, qui nous a créés comme toutes les créatures, et aussi en Son Altesse Ducale, dont l'âme honnête aura égard, découvrira bien comment toutes choses se comportent et remarquera que nous avons le dessous, Dieu ait pitié [2] ! »

IV

LE DUC CHARLES ORDONNE D'INFORMER.

Emu de ces plaintes contradictoires, le duc Charles III commit, le 4 février 1567, le bailli de Nancy et le président des comptes de Lorraine [3] pour se livrer à une enquête « avec pouvoir de faire appeler et venir par-devant eux les parties sus-mentionnées, icelles ouir amplement dans leurs plaintes et, si besoin faut, en informer pleinement et valablement ».

Les deux hauts commissaires ne firent guère diligence pour remplir leur mandat. D'où nouvelle requête des chrétiens de Saint-Hippolyte exposant au duc « que les Juifs sont autant ré-

[1] Archives de Meurthe-et-Moselle, B 8912, n° 4.

[2] *Ibidem.* Ce document existe, pour la première partie, en traduction française de l'époque, pour la seconde en original allemand. C'est de l'original que nous avons traduit ce passage.

[3] La Chambre des Comptes était chargée de la vérification des comptes de tous les officiers de finances. Il y en avait deux, une à Nancy, l'autre à Bar. Celle de Nancy était composée, au XVIe siècle, d'un président, d'un greffier et d'un nombre d'auditeurs qui variait de sept à treize.

vérés, craints, honorés et favorisés que le plus grand de son hôtel et de toute la Germanie. Il n'y a Juifs qui usent de telle hauteur, audace et hardiesse, comme ils font en cedit lieu, tant lesdits Juifs que le duc a reçus que d'autres Juifs étrangers qui s'y trouvent journellement, à la grande ruine de ses pauvres gens [1] ».

Le duc, « désirant mettre fin aux plaintes que journellement il recevait tant des suppliants que des Juifs, » rendit une nouvelle ordonnance, en date du 4 septembre de la même année, enjoignant à ses délégués « d'informer dans le plus bref délai possible de ces plaintes et de tout ce qu'ils trouveront en dépendre, tant pour que contre les Juifs, selon ce et ensuivant la commission que pour cy-devant ils en ont eue de nous, pour les tous rédiger par écrit, nous les tous rapporter, afin d'y donner puis après la provision telle que trouvera par raison au cas appartenir [2] ».

Cette fois, l'autorité se mit en mouvement. Le président des comptes de Lorraine, Claude Mengin [3], se transporta à Saint-Dié [4] en compagnie de Nicolas Philippe, tabellion [5] demeurant à Sainte-Marie-aux-Mines [6] et remplaçant le bailli de Nancy, empêché par d'autres affaires.

Le capitaine, qui ne se sentait pas à l'abri de tout reproche, para adroitement le coup qui le menaçait. Le 14 octobre, avant de partir pour Saint-Dié, il réunit tous les Juifs devant le conseil de ville, et là il leur demanda de lui faire entendre les griefs qu'ils se proposaient d'articuler contre lui, afin, dit-il, de se pourvoir de témoins. Intimidés, ou peu rancuniers, ou peut-être guidés par le secret espoir que leur générosité le disposerait mieux à leur égard dans l'avenir, les Juifs déclarèrent qu'ils n'avaient aucune plainte à formuler contre lui. Le médecin Aaron alla jusqu'à dire que son rabbin lui avait défendu de rien entreprendre contre son officier et qu'il ne voulait en aucune façon se joindre aux autres.

[1] *Pièces justificatives*, n° V.

[2] *Ibidem*.

[3] Nommé le 15 juin 1552, il était aussi conseiller d'Etat et secrétaire de ce corps.

[4] Sous-préfecture des Vosges, 12,960 habitants, ne possédait primitivement qu'un siège bailliager, qui fut créé bailliage par l'édit de juin 1751.

[5] Notaire dans une seigneurie ou justice subalterne. Avant le règne de Mathieu II (1220-1251), il n'y avait pas de tabellion en Lorraine.

[6] Ville de la Haute-Alsace, cercle de Ribeauvillé, 11,405 habitants. La Lièpvrette la divise en deux. Antrefois la partie septentrionale était lorraine, l'autre alsacienne. Elle était le siège d'une prévôté et allait en appel au bailliage de Saint-Dié.

V

L'ENQUÊTE.

L'enquête commença probablement le lendemain 15 octobre 1567. De nombreux témoins furent entendus, tant à la requête des bourgeois et du capitaine que des Juifs.

Les principales dépositions furent apportées par Thiebolt Kentzinger, homme juré [1] de la justice de Saint-Hippolyte, âgé d'environ 50 ans; Johan Gentzlin, bourgeois et jadis clerc juré, âgé d'environ 28 ans; Mathis Hermant, homme juré, âgé d'environ 30 ans; Hans Ortemberger, homme juré, âgé de 44 ans; Hans Haser, bourgeois et vigneron, âgé de 41 ans; Wendelin Werner, vigneron, âgé de 40 ans; Antoni Fels, boucher, âgé de 47 ans.

Des nombreux griefs articulés par les bourgeois, les uns paraissent fondés, d'autres exagérés, d'autres absolument imaginaires.

Dans la première catégorie, on peut ranger le fait par les Juifs de citer leurs débiteurs devant le tribunal de Rothweil, en Wurtemberg, jadis ville impériale. Par le traité de Nuremberg entre l'empereur et le duc Antoine, signé le 26 août 1542 et confirmé à Spire le 28 juillet 1543, le dernier obtint de l'empire, entre autres, que lui et ses sujets seraient exempts de la juridiction de Rothweil, à condition qu'eux-mêmes n'y assigneraient personne à leur tour. Les Juifs ne tinrent peut-être pas suffisamment compte de cette convention, et les habitants tremblèrent à juste titre pour leur privilège.

Ils se plaignaient aussi de ce que les Juifs ne respectaient pas la coutume du pays qui leur défendait de travailler publiquement le dimanche, de sortir pendant la semaine sainte et d'entrer dans les cimetières et lieux consacrés.

Les Juifs vendaient de la viande aux chrétiens pendant le carême, ce qui constituait un délit qui, presque deux cents ans plus tard, en 1758, était encore judiciairement réprimé. Témoin le procès intenté à Etienne Schmitenbock, boucher, et Michel Hé-

[1] Conseiller. Peut-être est-il question ici des jurés ou *hubers*, au nombre de 17, nommés et payés par le chapitre de la primatiale de Nancy. Ils s'assemblaient le premier lundi après la Saint-Martin et jugeaient les délits champêtres, rapportés par le bangard que le chapitre nommait pour les vignes et par celui que les jurés nommaient pour la plaine. On jugeait aussi dans cette assemblée les contraventions à la dîme. Cette assemblée s'appelait le Dinckhof (cour colongère). Les bourgeois étaient tenus de s'y trouver.

rold, cabaretier, de Fénétrange, chez lesquels on avait trouvé de la viande en carême et qui furent condamnés le 17 février de cette année à 25 francs de dommages-intérêts pour les pauvres [1].

Les Juifs obéissaient à une prescription de leur culte en saignant les animaux de boucherie qu'ils destinaient à leur consommation, en les visitant à l'intérieur pour s'assurer qu'ils n'avaient pas de défaut, en renonçant à employer les quartiers de derrière. Les chrétiens étaient humiliés de manger les morceaux dont les Juifs ne voulaient pas, bien que ce fussent les meilleurs. D'où un grave reproche, qu'ils exposent au long dans leur mémoire.

Parmi les exagérations, il faut placer l'accusation de prêter à un taux exorbitant. Les Juifs tenaient de leurs lettres de franchise le droit de prendre un denier du florin par semaine [2]. A l'appui de cette plainte, Johan Gentzlin ne peut citer, sans les nommer, que des étrangers auxquels on aurait fait payer un blanc ou deux blancs d'intérêt par semaine.

Un autre grief évidemment exagéré porte sur le grand nombre de Juifs qui arrivent journellement à Saint-Hippolyte. Un témoin raconte à ce sujet que « parfois il se trouve aux jours de noces et solennités qu'ils ont entre eux quatre-vingts ou cent personnes ensemble et qu'elles demeurent ainsi huit jours en continuant leurs cérémonies et façons de faire, ce qui est contre la permission de Monseigneur ».

Ce qui froisse aussi les bons bourgeois de Saint-Hippolyte, c'est que, suivant la déposition d'un témoin, « les Juifs ne se soumettent pas à la coutume, qui est par tous les pays d'Allemagne, de n'avoir aucune entrée aux villes sans permission et d'être tenus d'attendre aux portes pour l'obtenir, portant enseignes jaunes afin qu'ils soient connus hors des chrétiens. Au contraire, tant ceux de la ville que les étrangers y entrent sans aucune enseigne, et par leur bon équipage, tant d'habits qu'autrement, semblent être gens d'état et d'apparence, auxquels un chrétien fait révérence ».

Ces griefs, plus ou moins fondés, étaient entremêlés d'autres qui ne l'étaient pas du tout. Ainsi le mémoire accuse les Juifs de vouloir contraindre le capitaine à emprisonner et à punir les bourgeois sans motif plausible, comme aussi de ne se faire nul scrupule de porter de faux témoignages contre les chrétiens. L'enquête ne découvrit rien de ce genre.

Voici qui est mieux. La plainte expose hypocritement que, « en

[1] A. Benoist, *Les Protestants lorrains*, p. 96.

[2] Un *heller* et non un *thaler*, comme a lu M. Dumont, dans son ouvrage : *Justice criminelle des duchés de Lorraine et de Bar*, t. II, p. 31, cité par M. Lévy, *Univ. israélite*, XXXIX, p. 478.

la Sainte Semaine dernière, les Juifs portèrent de gros morceaux de pierres dans leurs maisons et que les chrétiens qui passèrent devant furent assaillis de pierres par les fenêtres, de sorte qu'il y en eut un qui fut misérablement atteint d'un coup et qui resta longtemps entre les mains des barbiers. » Nous avons vu plus haut comment les choses se passèrent en réalité, et nous savons que les Juifs furent, non les auteurs, mais les victimes de cette agression nocturne. Un chrétien courageux, un honnête homme que la haine n'aveuglait pas, Wendelin Werner, osa prendre leur défense pendant le tumulte et déposer en leur faveur lors de l'enquête. Et cependant, selon certain témoignage, il aurait eu aussi à se plaindre d'eux, car on accusait un de leurs enfants d'avoir méchamment vidé un pot d'ordures dans une cuve qui était dressée devant sa maison et qui servait à mettre du vin. Son impartialité n'en serait que plus louable.

L'enquête fut terminée le 22 octobre. Les commissaires démêlèrent probablement la vérité au milieu de ces accusations passionnées. Leur rapport, qui ne nous est pas parvenu, a dû conclure contre le vœu des bourgeois de Saint-Hippolyte. Dans un document postérieur, ceux-ci rappellent « qu'il fut ordonné au feu président Claude Mengin de s'informer sur le donné à entendre en leur requête, qu'après avoir été à cet effet à Saint-Dié et y avoir produit des témoins, ils n'ont vu ressortir fruits de leurs enquêtes, combien qu'elles ne furent pas faites sans grands frais qu'ils supportèrent, et qu'ils n'ont jamais pu savoir ce qu'était devenue leur dite enquête, ainsi que les autres écritures [1] ». Ce qui est certain, c'est que les Juifs ne furent pas inquiétés.

VI

NOUVELLE PLAINTE DES HABITANTS DE SAINT-HIPPOLYTE.

La paix dura environ dix ans. Elle fut rompue par les bourgeois, qui, dans une supplique adressée au duc de Lorraine, accusèrent de nouveau les Juifs de se livrer à l'usure et au recel, et de travailler publiquement les dimanches et jours de fête. Ils développaient le premier grief en ces termes : « Comme la ville de Saint-Hippolyte est ville limitrophe et sur les frontières de vos pays et que de jour à autre vosdits sujets ont reproches de ceux des lieux

[1] *Pièces justificatives*, n° VII.

circonvoisins pour les larcins et furtés recélés par lesdits Juifs, et que journellement on vient rechercher en votre dite ville, l'appelant comme par forme d'injure *ruppennest* (retraite de larcins et de larrons), se trouvent vos pauvres sujets tellement et si tauxés [1], qu'ils ne savent comme ils doivent se défendre, et par moquerie, comme s'ils fussent juifs naturels, leur demandent des dits leurs circonvoisins sujets [2]. » Ils concluent en rappelant l'insuccès de la première enquête, « chose qui donne occasion de rechef à vos pauvres sujets de recourir vers vos grâces, suppliant icelles les préférer avant telles personnes que lesdits Juifs, non dignes de converser avec chrétiens pour être plus que barbares et païens, gens sans Dieu ni loi, faire expulser et déchasser iceux de votre ville de Saint-Hippolyte, afin que vosdits sujets se puissent garantir et obvier leurs larcins et méchantes usures et pratiques, qu'ils commercent avec eux ou partie d'eux, et vous demeurer à jamais vos très humbles et obéissants serviteurs. »

Ils chargèrent quatre d'entre eux de porter cette supplique à Nancy.

Ceci se passait en 1578. Par une ordonnance en date du 1er janvier 1579, le duc Charles III enjoignit au capitaine de Rinatto, gouverneur du château de Spitzemberg [3] et de tout le val de Liepvre [4], et au docteur Martin Félin [5] de se rendre à Saint-Hippolyte et de procéder à une minutieuse enquête. Ils convoquèrent le conseil de ville et toute la population chrétienne pour le 11 janvier suivant en la maison commune. Là, après s'être fait remettre par écrit les griefs articulés contre les Juifs, ils en donnèrent lecture à l'assemblée et en reçurent la confirmation unanime. Ils entendirent ensuite le témoignage du conseil et de trente-cinq particuliers. On leur déclara qu'il était de notoriété publique que les Juifs rôdaient nuit et jour autour du pauvre monde pour le tromper, et que, si cela devait durer plus longtemps, beaucoup, hors d'état de leur payer ce qu'ils leur devaient, seraient dans la nécessité de se sauver en abandonnant femme et enfants ; que les Juifs étaient des gens pervers, à cause desquels ils étaient méprisés et réduits à la pauvreté ; que les Juifs possédaient en propre

[1] Taxés.

[2] *Pièces justificatives*, n° VIII.

[3] Ancien château-fort, appartenant aux ducs de Lorraine, aujourd'hui ruiné, dans le département des Vosges, arrondissement de Saint-Dié, commune de la Petite-Fosse. Il était le siège d'une capitainerie et relevait du bailliage de Saint-Dié.

[4] En allemand Leberau, ancien bourg du Haut-Rhin, aujourd'hui de la Basse-Alsace, cercle de Ribauvillé, sur la Lièpvrette, 2,670 habitants, était le chef-lieu du Val de Lièpvre et dépendait du bailliage de Saint-Dié.

[5] Famille de l'ancienne chevalerie, originaire du Barrois.

les plus belles maisons et que l'un d'eux avait construit près du mur d'enceinte, ce qui était dangereux ; que leur ville avait reçu à cause des Juifs le surnom de *Raupennest ;* qu'enfin plus de cent bourgeois étaient entre les mains des créanciers juifs, que la ville était devenue plus pauvre de plusieurs milliers de florins et qu'elle faisait pitié à leurs voisins appartenant à la maison d'Autriche, chez qui nul Juif n'avait plus le droit de résider [1].

En conséquence, le lundi 15 janvier 1579, les commissaires signèrent un rapport concluant purement et simplement à l'expulsion des Juifs.

Il est remarquable que ce rapport ne mentionne pas que ceux-ci se soient défendus, ni même qu'ils aient été entendus, séparément ou contradictoirement. Il leur eût été sans doute facile de se disculper, car la nouvelle plainte n'était, en somme, que la reproduction de la première, vague, générale, tendancieuse comme elle, visiblement inspirée par la jalousie et le fanatisme.

Leur sort était probablement décidé d'avance.

VII

L'ÉDIT D'EXPULSION.

Moins par conviction que par lassitude, pour avoir la paix, Charles III voulut en finir. Une ordonnance du 24 avril 1579 enjoignit aux Juifs de sortir de Saint-Hippolyte avant la fin du mois de mai suivant, dernier délai. Toutes les créances incontestées qu'ils avaient sur les bourgeois devaient leur être payées sans frais ni procès. Quant aux autres, les gens de justice devaient faire diligence afin qu'elles fussent éclaircies et réglées le plus promptement possible. Le capitaine de Rinatto et le Dr Martin Félin étaient chargés de l'exécution de cette ordonnance, avec pleins pouvoirs pour forcer tout le monde à l'obéissance.

Ainsi furent proscrits des gens paisibles et laborieux qui, de l'aveu même de leurs adversaires, leur venaient en aide dans leurs embarras d'argent. Ainsi fut consommée une iniquité qui ne profita guère à ses auteurs et qu'ils ne tardèrent pas à regretter.

Il arriva, en effet, que les magistrats municipaux de Saint-Hippolyte permirent à des Juifs d'y revenir et d'y trafiquer. Ceux

[1] *Pièces justificatives*, n° VIII.

qui étaient en exercice en 1666 donnèrent une permission de ce genre à Hertz, de Schlestadt [1], pour lui, ses enfants et ses gendres, et, à raison de ce fait, ils furent cités le 20 avril de cette année à comparoir en personne devant la cour souveraine de Lorraine et Barrois [2], pour, sans assistance ni ministère de conseil, répondre sur l'entreprise et attentat par eux commis [3].

Ils furent sans doute condamnés et les Juifs expulsés, car, à partir de cette date, Saint-Hippolyte n'eut plus jamais d'habitants appartenant au culte israélite.

L'ordonnance ne fut cependant pas exécutée dans toute sa rigueur. Les Juifs, après comme avant, furent admis à commercer à Saint-Hippolyte et à y prêter de l'argent. Les archives municipales de cette ville possèdent plusieurs dossiers judiciaires qui en font foi. Citons, entre autres, un jugement du 13 août 1762, contre Jeanne Thirion, veuve de feu Hippolyte Meyer, et Barbe Durublasserin, veuve de feu Joseph Thirion, en faveur de Leib Lévy, juif de Bergheim [4], tant en son nom personnel qu'au nom de Leib Abraham et Isaac Sée, pour lesquels il s'est porté fort, Leib Haguenau, Isaac et Wolf Haguenau, et autres créanciers israélites ; un acte dressé par le notaire royal de Saint-Hippolyte, le 6 mars 1776, par lequel Isaac Netter, de Bergheim, prête à Hippolyte Pfoll et à sa femme Salomé Biecher la somme de 600 francs ; une procédure qui dure de 1773 à 1778 entre Isaac Leib Sée, de Bergheim, et Israel Meyer de Scherwiller [5], demandeurs d'une part, et d'autre part Ch. M. Bussy, procureur à Saint-Hippolyte, défendeur, au sujet de certaines sommes que les demandeurs réclamaient sur la succession de J. Fohrer.

ISAAC BLOCH.

---

[1] Autrefois une des dix villes impériales de l'Alsace, actuellement chef-lieu de cercle de la Basse-Alsace.

[2] Tribunal suprême qui fut institué par édits des 7 mai 1641 et 26 mars 1661 et qui remplaça les assises de l'ancienne chevalerie de Lorraine et le tribunal des échevins de Nancy.

[3] *Pièces justificatives*, n° X.

[4] Petite ville, ancien département du Haut-Rhin, aujourd'hui Haute-Alsace, à 17 kilomètres nord de Colmar, 3,073 habitants, appartenait jusqu'en 1648 à la maison d'Autriche.

[5] Bourg, autrefois du Bas-Rhin, aujourd'hui de la Basse-Alsase, cercle de Schlestadt, 2,495. Près de là, les paysans révoltés furent défaits par le duc Antoine le 10 mai 1525.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Lettres de traicté, convention, accord et permission par tout le temps de vingt-cinq ans pour Maggino Gabrieli, consul général de la nation hébraïcque.

CHARLES, par la grâce de Dieu, duc de Calabre, Lorraine, Bar, Gueldres, Marchis, marquis du Pontamousson, comte de Provence, Vaudémont, Blâmont, Zutphen, etc. A tous pns et à venir salut.

Nous avons recongneu par expérience que tous estats, republicques, principauttés se maintiennent et s'augmentent principallement par le bénéfice de commerce et traffique de toutes sortes de marchandises, par le moyen duquel non seullement le publicque receoit des proffits inestimables, mais aussy les peuples des provinces, esquelles il est bien et légitimement estably, en tirent des utilités sy grandes que plusieurs particuliers ont par l'exercice et longue continuation d'icelluy rendus leurs familles riches et opulentes, et comme Maggino Gabrieli, consul général de la nation hébraïcque et levantine, comme Turcs, Grecs, Arméniens et autres trafficqans es régions de ponant et levant nous auroit rémonstré que le traffique des marchandises de ponant et aures se peut facilement establir en nos pays et qu'il peult apporter de grandes commodités en iceulx, il nous auroit très humblement supplié de luy donner et aux marchans de sa nation permission et licence de pouvoir licitement traffiquer en nosd. pays des marchandises permises, aux charges, conditions et modifficaons portées par les articles qu'il nous auroit présentés à ces fins, lesquels ayant faict veoir et examiner, et inclinant favorablement à la prière et supplicaons dud. consul, Nous, après meure délibération et par l'avis des gens de nostre Conseil, avons permis et octroié, et par les pntes accordons, permettons et octroyons aud. consul et aures marchans de la nation hébraïcque, que luy et autres de la mesme nation, qui seront soubs sa charge, cy après déclairés, pourront hantir, fréquenter, résider et trafficquer en nosd. pays de la mesme manière que s'ensuyt.

SCAVOIR que led. consul et autres de la mesme nation qui seront soubs luy couchés, escripts et spécifiés sur son roole, dont il sera tenu donner coppie et déclaraon duement attestée, pourront establir magasins de marchandises de levant et d'aures lieux desquelles ils voudront trafficquer et néantmoins permises, desquelles marchandises lesd. hébrieulx seront tenus de nous payer ung pour cent à

l'entrée de nos pays et aures cinq pour cent à la sortie et yssue de nosd. pays, de touttes sortes de marchandises qu'ils y auront échangées, mais des marchandises qu'ils n'auront pu échanger dans nosd. pays et lesquelles il leur conviendra transporter ailleurs ils n'en payeront que deux et demi pour cent pour le droit d'yssue.

Pour l'asseurance et retraict desquelles marchandises il sera loisible aud. consul et hébrieulx cy après déclairés de tenir maisons et magasins pour vendre et débiter lesd. marchandises en gros et non en détail à tous marchans tant nos subiects quants qui les voudront prendre et achepter deulx, et lesquelles marchandises il sera loisible aud. consul et marchans de lad. nation de distribuer et vendre par led. Consul facteur et entremetteur de icelluy consul hébrieulx tant en ce lieu de Nancy, vielle et noeufve ville, quants les plus commodes de nosd. pays qu'il advisera pour la meilleure commodité dudit trafficque et commerce, à charge et condition néantmoins que la vente ne sen fera que par eschanges et autres marchandises, comme draps, toilles et aures desquelles le commerce est permis, et lesquelles marchandises lesd. hébrieulx tirer et faire transporter hors nosd. pays avec partye de celles qu'ils y auront faict entrer pour les envoyer es pays de Monsieur le Grand Duc de Toscane, et ailleurs où bon leur semblera, et ce pour le temps et espace de vingt-cinq ans entiers et consécutifs à prendre au jour et date de ceste, excepté néantmoins lor et largent provenant desd. marchandises quils hébrieulx ne pourront tirer transporter ny faire transporter hors de nosd. pays.

Et pour la conservaon desd. magasins et marchandises nous avons accordé aud. Consul de tenir six personnes de lad. nation hébraïcque pour demeurer esd. maisons et magasins de cedict lieu de Nancy tant vielle que noeufve ville, scavoir led. consul, ou visconsul en son absence, un truchemant, un facteur, ung greffier et un corratier [1], et un médecin pour servir eulx tant seulement, lesquels seront choisis et esleus par led. consul, et avec lesquels sera estably par nous un autre corratier chrestien, lequel de nostre part tiendra compte en forme de controlle de touttes les marchandises qui entreront, sortiront et se débiteront. Et du proffit en provenant en seront justement repartye de la vingtième partie dicelluy applicable aux fortifficaons de ced. lieu de Nancy et dont lesd. corratiers tiendront registre fidel roolle et contrerolle. Et au cas ou l'une desd. six personnes hebrieulx viendront à décéder ou s'absenter led. consul y pourra commettre daut. en sa place.

Et pour ce quil est expédient pour la commodité et advancement dud. trafficque et commerce y avoir plusieurs et divers magasins en nos pays et villes et lieux qui seront trouvés convenables pour la réception et descharge desd. marchandises, nous avons dabondant octroyé et permis aud. consul général de tenir quatre personnes de la

[1] Courtier.

même nation hébraïcque en un lieu ou y aura magasins, scavoir un visconsul, un truchemant, un corratier et ung greffier, en chacun desquels lieux sera aussy estably par le contrerolleur général estably à Nancy un corratier ou commis chrestien pour aussy tenir registre et fidel compte desd. marchandises à la conservaon de nos droicts conformément à l'establissement du magazin dud. Nancy.

Et de plus avons permis et accordé aud. consul de louer à ses frais et despens une maison telle quil pourra choisir par traicté convention et accord avec les propriétaires dicelle en nre ville de Nancy vielle ou noeufve pour y faire le magasin desd. marchandises en nous payant néantmoins cent francs dadvance pour chun an outre le louage et entretenement nécessaire de lad. maison pour le même temps de vingt cinq ans, outre laquelle maison destinée pour le magazin nous avons encore permis aud. consul et hebrieulx de louer une autre maison en ceste nre ville de Nancy la vielle pour leur habitation tant pour leurs personnes que familles conservaon de leurs meubles papiers et autres choses tant seulement et sans néant moins pouvoir loger ny resider en aure maison quen icelle, a peine de vingt cinq francs damende pour chune journée contre les contrevenans, et a charge et condition très expresse qu'ils ne pourront estre en plus grands nombres esd. deux maisons tant de la vielle que noeufve ville dud. Nancy que de six personnes de leurs nations cy dessus mentionnés et déclairés sans y comprendre leurs femmes et enffans.

Voulons et nous plaist qua larrivée et descharge des marchandises en chun magasin ceulx qui les conduiront seront tenus de dire par serment leurs noms surnoms et lieulx dou ils viennent et declairer loiallement la qualité et quantité desd. marchandises de quelles sortent elles soient ou peussent estre, et au semblable de toutes sortes de joyaulx pierreries et perles tant en œuvres que hors dœuvres or et argent fin des mines lingots et aures choses quils auront conduictes et amenées de touttes parts tant en leurs noms que souls celluy dautruy, et desquels noms de marchandises sera led. consul général tenu de faire ou faire faire par ses commis registre fidel et bien particulier en la présence du contrerolleur général qui sera estably par nous ou de ses commis pour la conservaon du droict dentrée et yssue desd. marchandises, à peine contre les contrevenants de la confiscaon de la moictyé desd. marchandises pour la première fois et de la totallité pour la seconde, et en laquelle confiscaon le cas échéant led. consul général prendra la dixième partye.

Et ausquels lieux maisons et magasins ainsy establys ne pourront demeurer ny séjourner aures personnes de lad. nation hébraicque voiageurs et passans plus de huict jours excepté led. consul ses commis et ceulx qui seront soubs luy sur les mesmes peines que dessus aux contrevenans, sy doncques nest par maladie approuvée, ains seront tenus vuyder et se retirer desd. lieux et de nos pays

après lesd. huict jours expirés en prenant passeport de nous pour passer avec plus d'asseurance et sur peine aux défaillans destre punis et chastiés comme vagabonds et gens sans adveu, et touteffois pour nincommoder lesd. voiageurs et passans en attendant nosd. passeports et les relever de frais et aures incommodités qui en pourront réussir, nous avons accordé qu'il sera expédié nombre et quantité de nosd. passeports avec les noms surnoms hebrieulx et dates en blanc par l'un des secrétaires de nos commandements qui en tiendra registre particulier, lesquels seront mis es main du contrerolleur général ainsy par nous estably et de ses commis pour les remplir et délivrer aux occurences qui sen pourront offrir et quil en sera requis par led. consul ou visconsul et non dautres affin den accommoder lesd. passans et voiageurs, et lequel contrerolleur général ou ses commis seront aussy tenus d'en tenir registre, et desquels passeports ne pourront iceulx hebrieulx passans et voiageurs se servir pour le plus que de huict jours à prendre de leurs dates, a charge et condition néantmoins quils les prendront des le lendemain de leur arrivée; et advenant quils passans et voiageurs ou aucuns deulx decedent en nos pays ou terres de nos obéissans nous prendrons sur les biens quils delaisseront a lheure de leurs décès cinq pour cent applicables ausd. fortifficaons de Nancy excepté touttefois des blessés et homicidés. Pourront semblablement lesd. hébrieulx residans et demeurans en nos pays aux conditions susd. librement disposer de leurs biens et marchandises par donation entre vifs et au cas de mort, mesmes leurs héritiers ab intestat succéder à iceulx, à la reservaon neantmoins de vingt pour cent applicables à nre proffict de tous et de chun de leurs biens quils auront delaissés à lheure de leurs décès, hormis des homicidés et autres lesquels dans ung mois pourroient mourir de blessures ou autrement affin déviter les injures et outrages qu'autrement et soubs ce prétexte leur pourroient estre faicts. Et lequel consul ses commis et aures de lad. nation hebraicque pourront en leurs susd. maisons avec leurs familles et enffans vivre a leur coustume hébraicque sans en estre empechés ny inquiétés pendant le temps de vingt cinq ans, et sera le semblable aux aures lieux ou y aura magasins establys, mesme pourra icelluy consul achepter des pièces de terre pour enterrer les corps des personnes de lad. nation qui décéderons sans touteffois pouvoir ériger aucun tombeau, lequel consul ny ses commis ne pourront estre emprisonnés pour cause civille quaprès avoir esté appellés en jugement et ouys en leurs deffenses et raisons, ny ne pourront aussy lesd. consul hébrieulx et aures de lad. nation estre apprehendés pour crimes commis hors de nos pays ny pour dettes y contractées, comme aussy lung deulx ne sera tenu de la debte de l'aure affin que leurd. traffique et commerce demeure libre et sans interruption. Deffendons très expressement à toutes personnes de quelle qualité ils soient, soient nos subiects ou aures, de nattenter sur les personnes desd.

consul et hebrieulx, ny les attacquer a peine de punition exemplaire. Et affin que la justice soit librement administrée entre nos subiects et ceulx de lad. nation hebraicque ou aures estrangers nous commettrons personnage ydoine et capable avec plain pouvoir puissance et aucthorité de congnaistre des faicts et difficultés aux occurences qui sen pourront offrir et juger deffinitivement et sommairement, sans appel, tant pour fait civil que criminel; et pour lesgard des differends qui pourroient survenir entre lesd. hebrieulx en sera jugé deffinitivement par leur Rabbi docteur hebrieulx esleu et à choisir par led. consul avec l'intervention dicelluy ou en son absence de son principal commis, conformément à leurs conscience coustume et loix hebraicques. Et dabondant avons dès à pnt déclairé et déclairons que les debtes en deniers ausd. hébrieulx seront censées et tenues de nature de deniers privilégiés, et moiennant ce seront iceulx hébrieulx tenus paier à nre proffict trois pour cent de tous les deniers qui proviendront et se recepvront desd. debtes par la voye de justice.

Outre plus avons icelluy consul général confirmé et confirmons par la mesme pnte en son estat de consul général de lad. nation en et par tous nos pays et lieux ou y aura des hebrieulx residans pour jouir des droicts proffects esmoluments appartenans aud. estat et qui seront taxés et ordonnés par douze marchans de lad. nation hebraicque, ensemble les immunités honneurs privilèges et prerogatives de son consulat, tels et semblables quils lui ont été concédés par les aures princes es pays et terres desquels les hébrieulx de mesme nation sont receus pour y resider, et subordinement en tant que ledict consul viendroit à deceder avant lesd. vingt cinq ans expirés, nous voulons et entendons que ses enffans ou successeurs succederont aux mesmes droicts proffects esmoluments et prerogatives. Et affin quil soit aucunement recongneu de ses peines et vacaons a lestablissement dud. commerce et luy donner moien de sentretenir et salarier ses facteurs et commis nous luy avons octroyé donné et concédé un gros[1] monnoye de nos pays par franc des deniers et proffects qui proviendront tant de ses marchandises que aures traffiques des gens de lad. nation durant led. temps de vingt cinq ans, lequel gros se prendra pour la moictyé, scavoir huict deniers pour franc sur les deniers et proffects qui nous reviendront à cause dudict commerce, et les aures huict deniers sur les marchandises et biens que conduiront et admèneront lesd. nations hébraicques, et outre ce la vingtième partye de touttes successions vacantes et sans heritiers. Avons aussi permis et accordé ausd. hébrieulx dapporter et faire apporter en nosd. pays touttes sortes de billons et mines dor et dargent tant en lingots qaurement et lesd. monnoies en espèces propres pour leur traffique néantmoins aux

[1] Le gros valait 16 deniers ou 4 blancs.

coings et armes de nos monnoyes, en nous paiant demy pour cent desd. billons et mines, et autre demy pour cent au maistre de nos monnoies pour le droit de seigneuriage outre les frais et sallaires ordinaires pour la fabricaõn desd. billons dor et dargent, à charge et condition touteffois quil ne leur sera loisible et ne pourront transporter or ny argent hors de nosd. pays provenant de leurs marchandises ainsy quil a esté dict. Et pour donner moien ausd. hébrieulx de tant plus librement vacquer a leur traffique et commerce, nous les avons exemptés et exemptons par cestes durant led. temps de vingt cinq ans de touttes aũres charges, prestaõns, contribuõns, aydes ordinaires extra ordinaires mis ou a mettre, garde de portes et murailles et des logements des gens de nõre suitte et des soldats des villes et places ou y aura guarnison de nos gens de guerre, excepté neantmoins que lesd. hébrieulx seront tenus de payer l'impost de six deniers pour franc de touttes sortes de marchandises quils traffiqueront et debiteront en nos pays hormis touttefois lesd. consul et visconsul qui en seront et demeureront francs et exempts. Voulons aussy quil leur soit fourni vivres en tous temps et saisons par les marchans et vendeurs en paiant le taux ordonné et de plus leur avons permis deslire un bouchier entre eulx en chacune de nos villes et places ou ils resideront pour tenir et leur fournir chaire pour en user selon leurs vies et coustumes, et ausquels bouchiers sera loysible vendre le surplus desd. chairs qui leur resteront des endroicts quil n'est permis à la nation hebraicque duser ny manger par leurs coustumes excepté aux jours deffendus entre les chrestiens. Et quant nuls diceulx hebrieulx seront trouvés avoir eu copulation charnelle avec femme ou fille chrestienne seront tenus de payer damande à nõre proffict mil escus sol pour chacune fois, et ou ils nauront moyen de payer lad. somme tiendront prison jusque a la paye et entière satisfaction. Et d'autant que par laccord et convention faicte avec led. consul il n'est permis ausd. hebrieulx de transporter hors de nos pays aucun or ny argent façonné en vaisselles chaines ou autre manufacture, ny pareillement aucuns joyaux pierreries et perles quils auront amené en nosd. pays et que néantmoins il est raisonnable leur en faciliter la vente et descharge.

A ces causes avons permis aud. consul et a ses principaulx commis et non a autres de lad. nation de faire et dresser blanques aux jours de foires et marchés es lieux les plus convenables de nosd. pays et en cela a en user comme ont accoustumé faire ceulx desd. nations hebraicques es pays estranges et sans quil soit permis a ung chrestien ou aũres de faire ou dresser blanques en nosd. pays en quelque sorte ou manière que ce soit, a peine damende arbitraire et de confiscation de tout ce quils auront exposez et icelles applicables un thiers aux hospitaulx des lieux, laũre thiers aux fortiffications de ced. lieu de Nancy et lautre thiers au denontiatteur, a la charge et condition néantmoins qui ceulx hébrieulx seront tenus payer a

notre proffict durant led. temps de vingt cinq ans avant louverture desd. blanques la douziesme partye de la valleur des joyaulx, pierreries et autres choses qui sexposeront en chacune dicelles blanques, lesquels joyaulx pierreries et aures choses seront estimés et appréciés par gens ad ce congnoissant et qui seront establys et deputes par nous a cet effect et es mains desquels lesd. joyaulx pierreries et autres choses seront delivrés pour en tenir registre et compte fidel, et les exposer ausd. blanques au proffict de qui il appartiendra tant en ce qui touche nostredict proffict que pour les bénéficiats des particuliers a qui ils escherront et a ce moyen obvier aux abus quaument en pourront reussir. Et affin que nos subiects puissent tirer quelque utilité et esmoluments desd. blanques iceulx hebrieulx seront tenus et obligés demployer la moictyé des deniers qui proviendront tant desd. blanques que de ceulx quils apporteront en nosd. pays et autres provenans desd. billons et mines dor et dargent quils feront monnoyer en achapt de draps toilles et aures marchandises manufacturées en nosd. pays, et lautre moictyé à l'acquit des droicts dentrée et yssue et autres droicts que dessus et le residu en eschanges ou autrement en faire proffict selon quil leur sera accordé par nous pour lutilité publicque et commodité de nosd. subiects, et a cest effect sera tenu fidel compte et registre par led. contrerolleur général ou ses commis. Et affin que lesd. hebrieulx notamment les Levantins demeurant par deça ou qui y traffiqueront puissent estre recongneus entre les chrestiens seront tenus shabiller a leur mode levantine, mais quant aud. consul et ses commis non levantins se pourront shabiller de la façon quils ont accoustumé et quil leur est concédé et accordé tant en France ques pays de Monsieur le Grand Duc de Toscane.

Et pour ce que nostre intention et volonté est que led. consul et ses commis ensemble ceulx desd. nations avec leurs familles qui resideront et traffiqueront par deça leurs biens et marchandises y puissent pendant ledict temps de vingt cinq ans y resider hanter et traffiquer en toutte liberté et asseurance, nous les avons pris et receus prenons et recevons par cestes pntes tant leurs personnes femmes enffans et familles que biens et marchandises soubs nostre spéciale protection et garde, inhibons ordonnons et très expressément deffendons a touttes personnes residant en nosd. pays de quelle qualité et condition il soit nattenter sur les personnes desd. hébrieulx, leurs femmes enffans familles biens et marchandises ny en façon que ce soit les inquiéter molester en leurs négoces et faciendes[1] ny appeler ny nommer aument quhébrieulx, ains les laisser librement vivre selon leurs coustumes hébraicques a peine aux deffaillans demouvoir notre indignation et qua ce subiect outre notre present traicté et accord nous leur en avons dabondant faict expedier nos lettres de passeports et privilèges plus amples et decla-

[1] Affaires.

rations de nosd. intentions et volonté pour regard. Sy donnons en mandement à tous nos mareschaulx [1], seneschaulx [2], baillis, magistrats, gouverneurs et cappitaines de villes et chasteaux, procureurs généraulx [3], prévost, mayeurs [4], gardes de passages, leurs lieutenans et substituds et autres nos officiers justiciers hommes et subiects quil appartiendra que du contenu en cestes nos pntes lettres traicté convention accord et permission pour ledit temps de vingt cinq ans ils facent laissent et souffrent ledict consul ensemble ses commis et autres de lad. nation hebraicque, residans hantans frequentans et traffiquans par nosd. pays jouyr et user plainement et paisiblement sans durant ledit temps leur faire mettre ou donner ny souffrir estre faict mis ou donné aucun trouble destourbir ny empeschement, au contraire ainsy sy besoing faict et aucun deulx les requierent leur donner et faire donner tout confort ayde et support car telle est nostre expresse intention et volonté. En temoing de quoy nous avons ces présentes signées de nostre main faict mettre et apprendre nre grand scel.

Données en nre ville dud. Nancy le vingt deuziesme jour du mois de jung mil cinq cens quatre-vingt et dix sept. Signé Charles. Sur le reply est escrit Par Monseigneur le Duc etc. les srs comte de Salm [5], maréchal de Lorraine et gouverneur de Nancy, de Gournay [6] bailly dud. Nancy, de Marcossey [7] bailly de Vosges, de Mail-

[1] Le maréchal de Lorraine était un grand officier qui commandait l'armée en l'absence du duc et qui avait place au Conseil d'Etat. Il y avait aussi un maréchal de Barrois.

[2] Le sénéchal était un dignitaire de l'Etat, chargé de recevoir le serment du duc à son avénement et de commander à l'occasion les troupes. Il portait l'étendard de la couronne devant le duc, lorsque ce dernier se trouvait à la tête de son armée. Il avait rang immédiatement après les maréchaux. Jusqu'au règne de Léopold, il y eut deux sénéchaux, l'un pour la Lorraine, l'autre pour le Barrois. L'office de sénéchal n'était, de même que celui de maréchal, conféré qu'à des gentilshommes de l'ancienne chevalerie.

[3] En 1581, il y avait le procureur général de Lorraine et celui de Barrois, plus des magistrats portant la même qualification dans les bailliages de Vosge, de Bar et du Bassigny. D'après une ordonnance du 4 décembre 1532, le procureur général de Lorraine avait pour principales attributions de défendre les droits et les intérêts du prince, de se trouver aux sessions des assises, de paraître aux audiences du bailliage et du tribunal des échevins ou de s'y faire représenter, de remettre à la Chambre des Comptes le tableau des amendes prononcées par les magistrats, enfin d'assister aux interrogatoires des prisonniers détenus dans les prisons de Nancy. Les procureurs généraux des bailliages avaient dans leurs ressorts des attributions analogues à celles des procureurs généraux de Lorraine.

[4] Maires.

[5] Jean IX, comte de Salm, maréchal de Lorraine, grand maître de l'hôtel de Charles III et gouverneur de Nancy, conseiller d'Etat, mourut sans alliance en 1600.

[6] Renauld ou Regnauld de Gournay, sieur de Villers, nommé bailli de Nancy en 1579, maître de camp d'un régiment d'infanterie en 1585, l'année suivante conseiller d'Etat et chambellan du duc.

[7] Maison originaire de Savoie. Les premiers qui se fixèrent en Lorraine furent les frères Gaspard et Etienne, arrivés en 1554. Jean, comte de Marcossey, seigneur

hanne [1], bailly de levesché de Metz, de Lenoncourt [2] prieur de Lay [3], de Neuflotte [4], bailly daspremont [5], Maimbourg [6] et Bardin [7], mres aux req^tes ordinaires pnts. Contresigné de la Ruelle [8], rta [9] L. Henry [10].

[Archives de Meurthe-et-Moselle, B 68, Registre 1597.]

II

PLAINTE DES CHRÉTIENS [11].

Folgend die Klagen und Anlangen so die Einwonner der Statt Sant Pilt wider die Juden daselbst wohnhaftig anzubringen haben.

1.

Erstlich die fürstlich Durchlauchligkeit unser gnädigster Fürst und Herr hat Nathan, Isac, Lazarus, Moyses und Aron inn seiner fürstlichen Gnadenn Statt Sant Pilt angenommen, welche alle gestorben biss auff Moyses und Aron. Also das ir erlangster Freyheitsbrieff mit inen tod und krafloss ist. Desto weniger nitt wonend

d'Essey, Haussonville, etc., fut bailli de Vosge et ne laissa qu'un fils, François, qui fut tué en duel en 1621, par Claude de Lifferas, à l'âge de 17 ans.

[1] Jean de Porcelet, baron du Saint-Empire, seigneur de Melhanne ou Mailliane, conseiller d'Etat et plus tard maréchal de Lorraine.

[2] Antoine de Lenoncourt, abbé de Beaupré et prieur de Lay-Saint-Christophe, grand chancellier de Miremont, gentilhomme de la Chambre de l'évêque de Metz, primat de Nancy en 1607.

[3] Lay-Saint-Christophe, bourg de Meurthe-et-Moselle, à 7 kilomètres de Nancy, 1,150 habitants, possédait autrefois un prieuré.

[4] Nicolas Champenois, seigneur de La Neuvelotte ou Neuflotte, nommé président de la Chambre des Comptes le 12 novembre 1593 et bailli d'Aspremont le 5 décembre 1595.

[5] Village du dép. de la Meuse, arrond. de Commercy, 680 hab., au pied des ruines d'un château fort détruit en 1545.

[6] Georges Maimbourg, seigneur de Fresnel-la-Grande, Housseville et Maxéville, fut successivement maître échevin en la justice ordinaire de Nancy, procureur général de Lorraine et auditeur des comptes en 1581, maître des requêtes. Il mourut le 8 juin 1609 avec la réputation d'un des plus habiles hommes de son temps.

[7] Claude Bardin, voué de Condé (aujourd'hui Custines), nommé en 1572 par Charles III solliciteur en la Cour du Parlement à Paris, en 1574, conseiller au Conseil privé, en 1578, maître des requêtes en l'hôtel.

[8] Maison noble et ancienne dont plusieurs membres ont géré les premières charges de la ville de Verdun.

[9] Registrata.

[10] Louis Henry, seigneur de Séchamp, chevalier du Saint-Empire, conseiller et secrétaire ordinaire de Charles III, fut fait registrateur des patentes le 12 mars 1584 et devint plus tard auditeur des comptes.

[11] Ce document existe en original allemand et en traduction française du temps. Cette dernière a été publiée par M. Dumont, *Justice criminelle des duchés de Lorraine et de Bar*, t. II, p. 29 et suiv. Nous croyons utile de reproduire ici le texte allemand inédit.

jetzund Violla Jüdin mitt irem man kinder und Haussgesind und Jonas Jud sant sein Weib kinder und Haussgesind, gleichfalls auch Abraham Jud sampt sein Weib kinder und Haussgesind, welche alle in berürten Freiheitsbrief nit begriffen noch benant seiend, unnd von ir fürstlichen Gnaden nit angenommen, treiben daselbst ir wucher und händeln.

2.

Weilland hertzog Anthonien hochlöbliches Gedüchtins hatt sich nitt wenig bemüeget damit die arme underthan desto besser sich erhalten mögen, und bey der kayserlichen Maiestät mitt Verwilligung der Reichsständen erlangt das man gedachte underthan hinfürter gehn Rottwill nitt laden soll, mitt der Bescheidenheit das die Einwonner diser Statt auch keinen frembden noch Nachbaren auch dahin gehn Rottwill bekumbern und laden mögen. Auch unseren gebietenden Amptman schriftlich bewolhen die Juden darvor zu warnen, das beschehen ist. Indem halten sie sich zuvill ungemäsz und werden von inen die von Orschwir [1], Tambach [2], Roszheim [3] und andern durch die Juden dahin geladen, in die Acht gebracht und letslich von ir haab und güether erbärmlich vertriben, dadurch auch mittlerweil berüerthe Statt umb ire durch hochermelten Anthonien erlangte Freyheit kommen werden, Mann auch inn der Statt däglich Käyserliche Rottwillische Botten sich mitt Ladung auch und Anleitung.

3.

Unnd wiewoll der Juden freiheitsbrieff mitbringt das sie von den Lottringischen underthan nitt mer dann einen heller wuchers von einem jeglichen gulden nemen sollen, so beschicht aber von inen das widerspill und nemen vill mehr dann sie befüegt seind.

4.

Es kommen jederzeit sunst frembde Juden alhier unnd wonen nach iren wollgefallen in der Statt, handlen als Andere die vonn ir fürstlichenn gnaden angenommen, wenden für, ir freiheitsbrieff bringt mitt man soll sie alle auffenthalten unnd sie seyen alle durch einander verwandt.

[1] Orschwiller, village autrefois du Bas-Rhin, aujourd'hui Basse-Alsace, cercle de Schlettstadt, 895 habitants, dépendait de la capitainerie du Hoh-Kœnigsbourg et appartenait aux seigneurs de Sickingen.

[2] Dambach, ville autrefois du département du Bas-Rhin, à présent de la Basse-Alsace, cercle de Schlettstadt, 3,500 habitants, appartenait au diocèse de Strasbourg.

[3] Rosheim, ville autrefois du Bas-Rhin, aujourd'hui de Basse-Alsace, cercle de Molsheim, 3,480 habitants. Ancienne ville libre impériale, relevant de la Landvogtei de Haguenau.

5.

War ist das die Juden sagen wen ir fürstlichen Durchlauchtigkeit sie vertreiben wolt, so köndt sie ir f. G. woll zu Speier[1] anklagen unnd mit ir Gnaden daselbst necherkommen.

6.

Es ist im gantzen Reich Teutscher Nation der brauch das kein Jud unbefragt inn keiner Statt einreitten oder gohn und müessen am Thor auff Bescheid unnd antwurt warten, dragen auch gelben Riegeln damit sie vor denn Christen gekand, das aber inn Sant Pilt nitt beschieht unnd werden die fremden Juden eben so woll als Christen eingelassen, werden auch dieweil sie kein Zaichen dragen als grossen Hansen won Adel geachtet, unnd ein erbarer Rath auch frembde Kaufherren, unnd der gemein man ire hüetten vor inen abziehet unnd alle Rewerentz anbietten, das spöttlich zu sagen ist.

7.

Es ist war das der Jud Aron mit Erkandtnus eines erbaren Raths in fünf unnd dreissig schilling unnd übernacht inn das Narrenheusel erkand, darumb das er dem wolgeborenen Herren vonn Salm übel nachgered unnd vor einem gantzen Rath inn beysein unsers Amptmans seiner des Herren von Salm verachtet.

8.

Alle kayserliche Recht auch die gulden bullen verbietten das die Juden kein eigenthumbsgüetter Kauffen sollen. Aber inn der Statt sant Pilt beschieht das widerspill, Kauffen unnd haben für eigenthumb heuser und güetter, vorab heuser so auff die Rinkmaurren stossen, das sorglich und böss. Mann billich auch dem vorkommen soll.

9.

Die Juden haben des Fürsten Mundkochs frauw le comte de la cuysine (*sic*) genant fier und zwantzig kronen[2] auf silbernn Geschür geluhen und, wiewoll bemeltem unserm Amptman bewolhen gedacht pfand unnd silbergeschür widerumb an sich zuziehen und der frauwen widerumb zustellen, das den juden dem nach zukommen gebotten, sie aber darumb nichts gebenn, wollen auch weder auffgebott noch verbott gehorsamen.

10.

Die Juden wonnen und gohn inn der christen heusern, vorab wann

[1] Ville de la Bavière rhénane, chef-lieu du cercle du Rhin, fut le siège de la Chambre Impériale de 1530 à 1688.

[2] Ecu à la couronne : Kronenthaler.

die männeren nitt anheimisch seind, unnd überreden die arme einfeltige weiberenn, bey innen wahr zu nemen und sunst zu handlen, das sich mitt eheren nitt gezimt.

11.

Unbillicher Weiss klagen sie ob unserm Amptmann das er sie nitt handhabeth dann es ist meniglichem hie unnd hierumer im Elsasz genugsam zuwissen das er, der Amptman, der gemain Burgesrschaft fürgehalten, es sey fürstlicher Durchlauchligkeit will unnd meynung, das man sie zufriden unnd umbekumbert lassen soll, mitt worten unnd werkenn sie auch schutzen unnd schürmen vermög unnd nach inhalt ihres freiheitsbrieff, derwegen wo einer darwider thuott würt vom berüerten Amptman mit dem thurm oder nach gestalt der sachen gestraffet.

12.

Sie aber die Juden wöllen unsern Amptman zwingen unnd nöttigen das er die bürger nach der juden wollgefallen auff iren nichtigen umbegrundtenn unnd unbewiszlichen angaben auch on erkentnus Rechtens thurmen und straffen solle, das wider alls Recht unnd billigkeit ist.

13.

Es ist war das die Juden mitteinander bundnus habenn unnd vermeinnen wann sie Kundschaft wider einen Christen sagen, je mehr sie der Unwarheit anzeigen, je mehr sie vermeinen iren Gott Adonaj ein wollgefallen und Gottesdienst daran thuon, derwegen unnd vermög den letsten gehalten Augspurgischen Reichsdags abscheid, sie hiefürter die Juden zu Kundschaft nitt zugelassen werden, unnd ir angeben oder anzeigung für nichts gehalten.

14.

Die gedachte einwonner der Statt Sant Pilt thuon auch anzeigen das sie schwerlich einen Metzger, der sie nach notturfft mitt fleisch versehen kann, bekommen mögen, unnd wann sie mitt schweren kosten einen bekommen, müessen sie demselbigen ettliche hundert frankhen on aller Zinsz lehen unnd fürstrekhen, unnd wann er vermeint für den gemeinen man fleisch zu hauwen oder zu schlagen, so kommen die juden, besichtigen das vieh, so gedachter Metzger schlagen will; gefällt es den juden, so nemen sie es, sechen im das haupt oder den kopff ab, stossen ire händ in gedacht viehe biss an die ellenbogenn. So sie aber befinden das das vieh angewachsen unnd sie es muthwillicher weiss mit bluot besudelt unnd es innen nitt gefelt, lassen sie es dem Metzger, welcher es den einwonnern fürther zu kauffen gibt. Also müessen die arme Leuth das fleisch nemen welchs die Juden nach irem gewallen besudelt haben.

Unnd wann inen aber das vieh gefellet nemen sie das vorderst theill, so müessen gedachte Bürgern das hindertheill nemen und also der juden gnaden geleben.

15.

Wann gedachter Metzger bey den einwonnern der Statt gern Vieh kauffen wollt, es sey an ochsen, küe, kelber, schaff, hamell, unnd dergleichen, so wollen die juden den Vorkauff haben, oder aber geben vill mer darumb dann es wert ist. Also das gedachter Metzger darvon abstehen muosz, der gern ein zimlichen unnd billichen pfennig unnd was das Vieh wert ist geben wolt, unnd berüerte juden das Viehe erkaufft, verkauffen sie das hindertheill den burgern auff wuocher, also das in kleiner Zeit benante burger die es kauffen, nitt allein das hindertheil bezallen müessen, sonder das Viehe gantz und gar dardurch die arme Leuth verderbt und der Metzger kein Viehe hierumb in der Nähe bekommen kann.

16.

Zu dem kauffen die juden inn der fasten fleisch unnd verkauffen das hindertheill den Christen, das nitt Recht unnd ander leuth böse Aergernus gibt.

17.

Ann die sontag, hohe Vest unnd gebandte feürtagen, wann man mess haltet, predigt od. in der Kirche ist, so werken gedachte juden, weschen unnd bauchen unnd thuon andere nachtheillige handgeschäftung.

18.

Wann sie einem Christen gelt lühen, musz derselbig für die halbe summa fuolle wahr als an schuoch, leder, duoch, zinnengechür unnd dergleichen nach der juden wollgefallen darzu nemen das der arm man nitt nottürfftig ist, rechnen das alles inn einer summa, geben im kleine lufft unnd zill zu der bezallung unnd wann die zeitt erscheint bezallet der arm mann woll guott. Im fall er aber nitt bezallen kann, wird er genöttiget mitt innen abzurechnen, den wuocher in die hauptsumma begriffen, also das ein Wuocher den andern ertragt, dadurch die arme Leuthe in einen unwiederbringlichen Verderben gebracht, das leider zu erbarmen unnd christlich zu bedenken ist.

19.

Mann bringt offtermals in gemelter statt allerley wahr unnd essenspeisz, sobald aber offt angeregte juden, nitt allein die juden so vonn unserm gnedigsten fürsten angenommen, sonder auch die frembde juden, die sich däglich da finden, lassen solliches gewar werden,

kauffen sie solliches alles zumall auff, unnd verkauffen solliches widerumb den armen Leuth auff wuocher zweyfeltig, das ein verderbens ist der statt, unnd die arme Leuth sich nimer mitt narung und dergleichen daselbst erhalten mögen, werden dadurch verursacht ir geliebtes Vatterland unnd angebornen Landfürsten laider erbärmlich unnd mitt beschwerdem gemüett zuverlassen.

20.

Die gemelte einwonnern haben einen geschwornen stattschreiber, der alle Kauffbrieff, erbzedel, bekandtnus unnd sunst andere dergleichen schriftliche händell die einem Stattschreiber unnd keinem fremden zu thuon zustehen, damit aber man nitt erfar mit was betrug im geltlühen angeregte juden umbgohn, so nemen sie frembdem Schreiber, die nitt gelobt noch geschworen, lassen also bekandtnus unnd Brieff auffrichten, wollen also die selbigen im Rath bekrefftiget zuhabenn, das billich nitt sein soll, und dardurch einem gelobten stattschreiber der statt saut Pilt ann seiner narrung ein Abbruch beschieht.

21.

Inn der karwochen kurzverschienen haben die juden grosse heuffen stein inn iren heussern getragen, unnd welcher vor iren heussern uff unnd ab gangen ist, haben sie nach im mit Steinen zu den fenstern hinausz geworffen, also das er lange Zeitt bey den scherern gewessen ist, dadurch muterey unnd aufruor wo nit dem fürkommen würt zu besorgen.

22.

Auch vor kurtzen verscheinen dagen hatt einer genant Ortemberger seinen sun zu dem schultheissen verschickt ettwas bey im von wegen der statt auszzurichten, so ist aber derselbig sein son auff freier strasz mit gewalt von den juden geschlagen worden, also das gedachte juden die statt mit gewalt einhaben unnd würt der arm man leider underdrückt unnd von niemandts gehandthabeth.

23.

Es ist brauchlich unnd auch billich das allethalben im teutschen Landen da juden wonen, dieselbige über keine gewühte grund oder kirchhoffen gehn sollen, auch in der karwoch in welcher sie Christum den herren an den galgen gehangen unnd gemartert haben, sich anheimisch beschliessen sollen, das aber hie nitt beschieht, unnd ob man inen schon solches anzeiget unnd verbeutet, so achten sie keines gebotten.

24.

Es haben die juden einem bürger Wendling Werner genant inn

einer bütten mitt rottem Wein ir notturft gethon unnd darin geschissen unnd denselbigen koth und wuost mit einem steck durch einandern gerürret.

Ueber alle artikel sollen dise
verhört werden
DIEBOLT KENTZINGEN und MATHIS HERRMANN.

Ces articles sont numérotés en marge de 1 à 24 d'une autre main et d'une autre encre que le texte.

Au-dessous de quelques numéros il y a des noms propres qui sont ceux des témoins à entendre. En voici la transcription : Art. 2, Genslin und das prothocol; art. 3, les mêmes; art. 14, Genslin, der Scherer, Mathis Herrmann; art. 15, Genslin und Jacob Diez; art. 16, Genslin; art. 17, der Scherer, Killert, Matheus Küeffer; art. 18, Hans Weber, Jacob Diez, Michel Matern, Hans Gasser und sein Weib; art. 19, Genslin und Diebold Veit; art. 21, Herich Marzparts Knecht, Michel Mal, der Scherer; art. 22, Ortemberger Hans Geigers Sohn; art. 24, Gasser.

(Archives de Nancy, B 8912 (Trésor des Chartes, Saint-Hippolyte, n° 57, § 2.)

III

ARTICLES DES JUIFS DE SAINT-HIPPOLYTE CONTRE LES HABITANTS DE LA DITE VILLE[1].

Gratieux seigneur, profondément et parfaictement en forme de plaincte, vous faisons remonstrances que d'opposer contre nre officier ne nous est aulcunement licite, est contre toute raison naturelle qui nous pourroit tourner à préjudice, combien qu'il est à entendre que la defférence de lad. ville de St Hyppolithe et les tumultes sont esmeus, est bien à considérer, d'où les practicques et subtilités et nouvelles contradictions contre nous surment proviennent, car là où les supérieurs ont receus à privilege juifs en leurs pays, sont bien tous jours ceulx du commun opposés et à ce contredits, mais le tout na eu aulcun lieu, car par ung officier doit être condempné une telle opposition contrevenant à lœupvre des supérieurs, comme en ce pnt differend ne peult servir toutes lres de grâce, escriptures et autres succédents ordinaires que nous avons obtenus de nre souverain seigneur et de ses plus grands officiers tant par escrit que verbalement, car les troubles et molestations qui sont faictes superabondamment à nous pauvres juifs journellement, ne pouvons delaisser

[1] Ce document existe en original allemand et en traduction française du temps. Cette dernière toutefois ne va pas jusqu'à la fin. Nous la donnons cependant, sauf à la compléter au moyen de l'original allemand.

de icelles publicquement remonstrer, comme journellement ils sont rues à coup de pierre indeument, et de ceste facon sommes nous entretenus sur quoy nont voulu ensuyvre aulcune punition nonobstant saulvegardes et franchises obtenues de nre souverain seigneur. De ce nous plaindans a lofficier nous a respondu queussions à monstrer ceux qui nous avoient offensés et en default de ce faire ny pouvoit remedier, respondant davantage led. officier que sy oyreoit quon ruast une pierre à la teste dun juif que le sang en sortit nen feroit que rire, sur lesquels propos et responses les assistans prennent exemple.

Item aussy est une chose inaccoutumée en notre loix judaïcque que nous neussions a fréquenter et hanter les ungs avecq^s les autres comme il a esté deffendu aux portes de ceste ville de St Hypolithe que nul juif estranger neust à entrer dans icelle pour frequenter avecq^s nous disant estre lordonnance de son excellence, et affin que nous pauvres juifs nimportunions trop sad. excellence, nous avions accordés avecq^s lofficier de desister dud. commandement en lui devant delivrer soixante tallers, ce que nous avons faict, ce que fault à ladvenir espargner pour nous et nos enfants.

Item il est advenu que feu Lazarus feist venir des poix quil avoit achapté hors de St Hypolithe, a quoy luy fust donné empeschement comme si licitement ne les eust achapté, et pour tel faict est la coutume de la ville estre puny pour ung schilling de Strasbourg damende, mais le susnommé a payé trente cinq schilling, quest chose à considérer.

Item est advenu quil sest assemblé des guersons a lentour de la maison de feu Lazarus en laquelle estoit sa triste vefve avecq^s ses petits orphelins, entreprenant nuictamment jecter des grosses pierres aux fenestres de sa demeurance, cependant il y eust ung desd. guersons qui fust blessé sur le nez, queust bien esté a apparoir et a punyr ceux qui ainsy nuictamment troublent une pauvre femme vefve en luy faisant icelle peur, ce qui est faict du contraire, car les servans dud. Lazarus ont estés punis a dix florins de XV batz [1]. Pendant ceste tumulte estoit en la maison de lad. vefve une sienne bonne voisine, laquelle voulant parler de ceste outrage faict, fust pour ce punie a ung florin damende et lui fust dict si elle vouloit soutenir les juifs, quest à considérer quels exemples on peult prendre.

Item le prévost quest pntement appellé Geiger Hans a dict en pnce de la juifve Feil a ung bourgeois a pareille parole : Prends ceste matinne et la jecte en leawe, je te donneray une mesure de vin, quest derechef a considerer comment nous sommes soutenus.

Item le vieux clerc juré a le prothocole là où les juifs ont en escript leurs debtes quils ont hors la seigneurie de nre souverain seigneur et a exhibé et monstré led. protocole a nre danger et préjudice comme la chose est apparue, ce qui tourner nous pourroit a dom-

[1] Le batz valait trois sous.

mage et a interest, et laquelle chose sans faulte led. clerc juré na faict de luy mesme, ains par commandement et ordonnance.

Item pour opposer a lissue parfaicte et exquise de nre tristesse ne nous est possible mener a fin telles practicques a nous dommageables, ains serons contraincts desveiller justice de dehors et estrange, et dont pourra son excellence par manière riante (?) penser sur nous et finalement par ce avecq^s un tardif retour nous ronger et ruyner, comme pitoyablement est avenu suyvant ce qui sensuyt. Le capitaine ces jours passés en pnce daulcuns, spécialement du prévost, tant hors de la srie que la srie de nre souverain seigneur, en pnce dud. prévost luy dit en semblables paroles : si toy prevost ne fust, fussions esté est long temps deffaict desd. juifs, quest à considérer par ung homme bien entendant ce qui en aviendra, et touche, et quils ne peuvent chose pitoyable a Dieu amener un jour[1].

Item gratieux seigneur puis peu de jours ença a esté remonstré au son de la cloche à toute la commune quelle eust à faire paroir ce quils estoient redevables ausd. juifs et combien quils leurs ont eu presté, et ce quils leurs ont vendus, et comment ils ont besongnés avecq^s eulx, sur laquelle ord^ce ont commencé assez tost ung different sans autre ord^ce de nre souverain seigneur, pensant puis quils ont ung escrit a faire sur nous, de ce nous nous plaindons de l'officier.

Vermeinen mir, so ein mangel wirr gewiessen not zu clagen, das im zu kurz were geschehen, es sei was für, und mit was contract es sei, mit leyhen oder verkauffen, ist gut recht zu Sant Pilt einer dem andern sein schaden zu wenden mit geburlicher entwurt, man durfft nit clocken zu kleppfen clag und hader an zu reymen, sweyspan zu machen, hiebei gut zu spurren.

Item hat es sich zu getrœgen für ir Durchluchdichkeit ein geburliche schatzung angelegt an die gemeine stat Sant Pilt, ungeferlich auff hundert gulden, eppes mer oder minder, als mir arme iuden underdanen kein indrach noch mass wir irrer D. F. G. ingedragen, sonder allein so nit bevelet von fürstlicher Durchluchdichkeit insonderheit auff uns arme iuden angelegt, hetten mir wol beswernüs das uns die stat abnemen solt funfzich gulden zu XV batzen auff ein worff auff mer als 2 hundert burger und heuser, so unser nit mer als fier hausgesiess seint, vermeinen auch nit das irre F. D. solches wissen hab, on angesehenn in sonderheit mir iuden weder acker, noch matten, noch reben, lügende güter haben ; auch desfal brüchlich, so ein frembder ein huess da hat der sol sein deil auff sulches zu schatzung ein pfunt summa 2 gulden, so muss das huess da der iude Mosse innen erleisten und geben acht gulden rappen, aber zu spurren gefärlich gegen uns arme iuden gebruchen.

Sulche wiederwerdicheit uns bescheen, vie gehoert in wermischung durch sammtlich auch sonderlich, mit raht auch unraht, gegens uns arme unwermitten wieder uns zu sperren, wermeinen uns arme da-

[1] Tout cet alinéa est barré en croix dans le texte.

mit abzukommen. Dieweil mir arme werstosene sulchem uberladen wie wille wir den unser widerwerdicheit genungsam an dag bringen, und mit kuntschafft zu bereymen, aber unser trœstung zu got dem almechtigen der uns und alle creaturen geschaffen hat, auch zum F. D. ir frum fürstliche gemüt einsehens zu haben, wie alle sachen geschaffen seint, wol zu spurren und zu mircken schimberlich das mir uberlegen seint, Got erbarms.

(Archives de Nancy, B 8912 (Trésor des Chartes, Saint-Hippolyte n° 57, § 3 et 4).

IV

Première ordonnance du duc de Lorraine.

Charles par la grâce de Dieu, duc de Calabre, Lorraine, Bar, Gueldres, Marchis, marquis du Pont à Mousson, comte de Provence. Vaudémont, Blâmont, Zutphen, etc., a nos très chers et feaulx Conseillers les Bailly de Nancy et Président de nos comptes de Lorraine, salut.

Comme de la part des manants de nostre ville de Sainct Hypolite nous soient étés faites plusieurs plainctes contre les Juifs résidant par notre permission au dit lieu et des dits Juifs de plusieurs molestes, griefs et exactions qu'ils dient leur estre inférés par notre cappitaine d'icelluy mesme lieu. Pour a quoy donner estat et ordre de sorte qu'à l'advenir les parties puissent vivre en concorde et que ne soyons sy souvent importunés vous avons commis et commettons par ceste pour vacquent au jet et cotisation de l'aide mis et octroyé pour subvenir aux imposts impériaux, vous ayez, au cas que vous trouverez les plus commodes, à faire appeler et venir par devant vous les parties sus mentionnées, icelles ouyr amplement dans leurs plainctes, et si besoing faut, en informer plainement et valablement pour à v^tre retour nous en ferez ample rapport afin qu'icelluy entendu soit par nous prouvu et ordonné sur le tout, comme trouverons estre raisonnable. Pour ce faire vous avons donné et donnons par ceste pouvoir commission et mandement spécial. Voulloir avons en ce faisant estre obey et diligemment entendu de tout ce qu'il appartiendra, car tel est notre voulloir. En tesmoing de quoy nous avons signé les présentes de n^tre main et sur icelles fait mettre et apposer en placart notre scel secret. Donné en n^tre ville de Nancy le quatrième jour de février mil cinq cens soixante six. Ainsi signé Charles. Cacheté du cachet secret de ntre souverain seigneur. Et sur les remplois est ajouté : Pour monseigneur les ont signé : Les s^eur Comte de Salm, mar^al de Lorraine et de Neuflotte et de Lamothe, maistre des req^tes présents. Et pour (ici un mot illisible) M. Henry.

Pour extraict et collationner à l'original des présentes par moi tabellion impérial au duché de Lorraine soubsigné et se concordent,

tesmoing mon seing manuel y mis le 4emo février mil cinq cents soixante six avant pasques[1]. Signé : L'Huilier[2].

(Archives de Nancy, B 8912, n° 1 (Trésor des Chartes, Saint-Hippolyte, dossier 57, n° 1).

V

Deuxième ordonnance du duc prescrivant une enquête.

A notre souverain seigneur Monseigneur le Duc.

Exposent à Votre Grâce vos tres humbles sujets les Prévôt, gens du conseil, manants et habitants de vre ville de St Hippolyte que de jour en aultres des Juifs accourent vers vre gce et accedyent monsieur le Comte de Salm, donnent à entendre plusieurs et divers mensonges contre vos dits officiers et habitants dudt lieu, taichant par tous moyens les disgracier et mestre en indisgrace tant de vous que du sieur comte de Salm; et pour ce qu'ils donnent faulx à entendre et qu'il se trouvera qu'ils sont aultant révérés, crains, honorés et favorisés que le plus grand de vre hostel et que de toute la Germanie, il n'y a Juifs qui usent de telle hauteur, audace et hardiesse comme ils font en ce dt lieu, tant les dits Juifs que vre·gce a reçu que aultres estrangiers Juifs qui s'y trouvent journellement à la grande ruine de vos paoures gens, et que à ce mesme effect ils vous ont pntés requestes et sur tous differans députés commissaires. Ils vous supplient pour l'honneur de Dieu et en faulvour de justice vouloir commander aux dits ad ce députés, ou bien à autres que bon vous semblera, se transporter sur le lieu, effectuer leur commission et rendre votre grace certaine de leur besoigne pour par après y estre ordonné vre bon plaisir. Quoy faisant lesdits paoures exposants prieront Dieu pour votre noble estat.

Désirant mettre fin aux plaintes que journellement recevons tant des suppliants que des Juifs résidant en notre ville de Saint Hippolite Nous mandons aux bailli de Nancy et Président de Lorraine qu'à leur première commodité et au plus bref qu'ils pourront ils informent de ces plainctes et de tout ce qu'ils trouveront en dépendre tant pour que contre les dits Juifs selon et ensuivant la commission, que pour cy devant ils en ont eus de nous, pour les tous rédiger par escrit nous les rapporter afin d'y donner puis après la provision telle que trouvera par raison au cas appartenir. Expédié à Baccarat le quatrième jour de décembre mille cinq cents soixante sept. Comte

[1] 1567 nouveau style.

[2] Il y avait plusieurs maisons nobles de ce nom.

de Salm, marchal de Lorraine, de Melay[1], grand maitre chef des finances[2], de Coustin[3], bailly de Bar et de la Mothe, maitre des requestes, présents.

Signature illisible.

Plus bas signé : GUÉRIN[4].

(Archives de Nancy, B 905 (Trésor des Chartes, Saint-Hippolyte, dossier 56).

VI

DÉPOSITIONS DES TÉMOINS.

N° 1.

INFORMATIONS SUR LES ARTICLES cy joints, pntez par les habitants de St Hypolithe contre les Juifz dillecques, faictes par le Président des comptes de Lorraine soubscrit, assisté de Nicolas Philippe tabellion demeurant à Ste Marie, en l'absence de monsieur le Bailly de Nancy, lequel n'a peu comparoir pour autres affaires, comme appert par ses lẽs cy joinctes, requérant au cap^ne de Spitzemberg assister en sa place, ce qu'il n'a pu faire pour cause des malaises dont pntement il est détenu, et ce en vertu de l'ordonnance et commission (cy joincte) qu'il a plu a n. souverain seigneur décerner ausdits sieurs Bailly et Président.

PREMIÈREMENT

THIEBOLT KENTZINGER, homme juré de la justice dudit St Hypolithe, aagé environ de cinquante ans, interrogé et examiné sur les arlẽs susd., a dit et desposé par le serment qu'il doit à nre souverain seigneur, comme sensuyt :

ET PREMIER.

SUR LE PREMIER ARLẼ, que quant à Yolant vefve de feu Nathan juif demeurant aud. lieu, elle s'a eu remariée à ung aultre Juif, ne scait le nom, à laquelle a esté remonstré par le cap^ne et officier de

[1] Henri d'Anglure, seigneur de Melay, nommé premier chambellan de Charles III le 10 février 1559 et maréchal de Barrois le 10 novembre 1560.

[2] Officier d'un ordre très élevé, le grand-maître était le président de la Chambre des Finances, juridiction supérieure à la Chambre des Comptes et composée du chef, du trésorier général, de plusieurs commis et d'un greffier.

[3] Omis par H. Lepage sur sa liste des baillis de Bar (*Les officiers des duchés de Lorraine et de Bray*, dans *Mémoires d'archéologie lorraine*, 2e série, 11e volume, p. 117).

[4] Seigneur du Montet et de Hennamesnil, fut secrétaire d'Etat, puis auditeur des comptes le 16 février 1576, enfin président de la Chambre des Comptes le 7 décembre 1595. Son prénom était Claude.

lad. ville, qu'elle eust à obtenir nouvelles permissions de nre souverain seigneur ou sortir de lad. ville. AUTANT il a esté dit a Abraham Juif, lequel est illecques avecques sa femme, enfans et servans, disant tenir la place de feu Isaac son père; quant à Jonas Juif, a esté congneu par la Justice dud. lieu et ordonné qu'il eust à sortir devant ung mois hors lad. ville ou obtenir permission de demeurer aud. lieu, dautant que luy ny les précédens ne sont denommés aux lres de permission de nostre souverain seigneur. Ce neantmoins ils demeurent en lad. ville, usans de leurs marchandises et usures au préjudice de lad. ville.

QUANT AU DEUXIÈME ARLE faisant mention que lesd. Juifs attirent les subiects de Dambach, Orschwiller, Rosheim et autres villes voysines à la jurisdiction de Rotwill, dit led. deposant n'en scavoir bonnement parler remectant à ce que le vieulx clerc juré dud. St Hypolithe en fera apparoir cy après par ses regres, papiers et citaons qu'il a rière[1] luy, mais dit avoir esté remonstré par cy devant au son de la cloche par les députés de feu duc Anthoine après la lecture de l'appointement obtenu de l'empire, touchant les appellaons et citaons qui souloient aller dud. St Hypolithe à Rotwill, que les habitants n'eussent à faire citer ny appeller par devant la justice dud. Rotwill aulcuns subiectz ou estrangers, ains debvront les actionner et faire convenir par devant le juge ordinaire qu'il appartient, qui causeroit si les citaons desd. Juifz audict lieu de perdre le mérite du previlege obtenu du feu duc Anthoine.

DU CONTENU AU TROISIÈME ARLE, que lesdits Juifs preignent davantage par usure qu'il ne leur est permis, DIT qu'il se trouvera par regre de la justice estant entre les mains du susd. clerc juré.

TOUCHANT LE QUATRIÈME ARLE, dit que par foys se trouvent aux jours de nopces et solempnités qu'ils ont entre eulx quatre vingts ou cent personnes juifs ensemble; demeurant ainsy huict jours en continuans et exercans leurs cérémonies et facons de faire, qu'est contre la permission qu'ils ont de Monseigneur, préjudice et scandale de lad. ville.

SUR LE CINQUIÈME ARLE, faisant mention si monseigneur vouloit chasser lesd. Juifs hors lad. ville qu'ils se plaindroient de luy en la Chambre impériale de Speir, DIT led. exposant n'en rien avoir oy parler.

QUANT AU VIe ARLE, contenant que la coustume est par tous les pays d'Allemaigne que les Juifs n'ont aulcune entrée aux villes sans permission, et qu'ils attendent hors les portes pour icelle obtenir, portant enseignes jaulnes, affin qu'ils soient congneus hors des chrétiens, DIT que tant ceulx de lad. ville que les estrangers Juifs entrans en icelle n'ont aulcune enseigne pour estre congneu comme dit est, ains par leur bon équipage, tant d'habitz qu'aultrement, semblent

[1] Par devant.

estre gens d'estats et d'apparence, auxquls un chẽn faict révérence, d'aultant qu'ils ne portent marques ou enseignes, pour estre congneus comme Juifs.

Pour le viie arle touchant monsieur le comte de Salm, dit n'avoir esté pnt lorsque les propos ont esté tenus par les Juifs.

Touchant le viiie arle faisant mention de la bulle d'or et des maisons que les Juifs acquestent, dit estre vray que le frère du Juif Moyses appelé Marcus a eu achapté une maison aud. lieu des héritiers du vieulx clerc juré Anthoni Orthleib pour la somme de quatre cens florins proche la porte en hault joignant les murailles de la ville, et proche à la porte en bas Isaac le Juif en a achapté une des héritiers de feu Hans Michiels pour trois cens florins où à pnt son fils Abraham réside, aussy les Juifs Abraham et Lazarus ont presté argent a Hans Haser pour parachever l'édifice d'une maison qu'il avoit, par leurs subtils moyens ont besongné de sorte avecques eux que finalement la maison leur est demeurée.

Sur le ixe arle touchant le mre queux de monseigneur appellé le Comte, dit n'en rien scavoir.

Quant au xe arle contenant que lesd. Juifs hantent les maisons des chiens, dit le déposant estre véritable, mais qu'il n'est venu à sa congnoissance qu'ils aient offensé tant en leurs marchandises qu'aultrement.

Touchant le xie arle, pour la plaincte desd. Juifs que par le capne ne sont soubstenus, dit le déposant scavoir à la vérité que led. capne a faict publier et remonstrer à ceulx du conseil et communaulté qu'ils n'ayent à entreprendre ny faire chose contre lesd. Juifs dautant que l'intention et vouloir de nre souverain seigneur est tel et que ceux qui contreviendront seront punis selon leurs démérites.

Pour le xiie arle contenant que les Juifs requièrent a tous propos de punir certains bourgeois par emprisonnement ou aultrement, dit led. deposant avoir esté en pnce que sur la requise et plaincte desd. Juifs faicte au capne, leur a respondu qu'ils déclarassent ceulx qui les avoient offensés, et estant congneus feroit debvoir de les punir, ce quils nont peu faire, au moyen de quoy led. capne na sceu faire ce quils requeroient.

Du contenu au xiiie arle dit n'en avoir congnoissance.

Quant au xiiii arle pour le faict de la boucherie, dit estre vray et que lesd. Juifs en usent selon lesd. articles.

Touchant au xve arle faisant mention du bestail que lesd. Juifs surachaptent, dit le deposant estre véritable et qu'il a esté deffendu ausd. Juifs de ne plus achapter bestail en lad. ville comme ils faisoient auparavant en donnant davantage que le bouchier ne faisoit, par ce led. bouchier nommé Anthoine leur declaira qu'ils s'eussent à fournir d'un autre bouchier et que plus avant ne les pouvoit servir en leur permectant ce que dessus et au contenu dud. arle.

Dit en oultre que lesd. Juifs ayans ainsy achapté bestail de toutes

sortes ne preignent seulement que le devant et vendent le surplus aux bourgeois et habitans de lad. ville, leurs laissans quelque temps a crédit, et venant le terme du payement s'ils ne payent veuillent avoir usure de la somme a eulx dheue pour lad. chaire comme cy devant est dit.

Sur le xvie arle, dit estre vray qu'ils mengent chair parmi le caresme et vendent le derriere secretement ne scaist si est aux bourgeois ou à qui, qu'est donner mauvais exemple ausd. bourgeois, et si on scavait qu'ils en mengeassent, ils en seroient punis.

Sur le xviie arle, dit led. exposant n'avoir veu faire le contenu dicelluy et n'en scait rien.

Quant au xviiie arle, il s'en rapporte du tout au livre de justice que le clerc juré produira et en ce qu'il en pourra dire.

Touchant le xixe arle, dit le deposant n'en scavoir autre chose sinon qu'au craresme dernier survint ung bon homme de village avecques ung cheval chargé de poix et de nentilles aud. St Hypolithe et estans a lentour dicelluy ceulx de lad. ville, survint ung juif estrange lequel print le cheval et la charge quil portoit et emmena le tout en la maison de son fils, ne scait pas a quel prix, ce voyans lesd. habitans en furent fort marry.

Dit sur l'arle xxe icelluy estre véritable, et mesme que le clerc juré de lad. ville s'a eu plainct aux gens du conseil dud. St Hypolithe declairant que plus avant ne les scauroit servir a l'office dite de clerc juré, dautant que les Juifs en secret et particulièrement avoient gens qui escrivoient pour eulx obligaons, scedules et autres contracts sans qu'ils viennent à la congnoissance dud. clerc juré ou de lad. justice, comme plus amplement led. clerc juré pourra deposer, ce qui a esté deffendu par ceulx dud. conseil, ce néantmoins continuent secretement a tels actes, qu'est préjudiciable a l'autorité de nre souverain seigneur, a lad. justice et dommageable aud. clerc juré.

Pour le contenu au xxie arle, dit led. exposant n'en rien scavoir au vray sinon par oy dire, mais bien scait que par le prevost de lad. ville ont esté admonestez ne frequenter parmy la ville pendant la S^te sepmaine, ce qu'ils n'ont voulu faire, ains tous jours persistent a frequenter parmy la ville pendant led. temps.

Quant au xxiie arle faisant mention du fils d'un nommé Ortemberger, dit n'en scavoir aulcune chose.

Sur le xxiiie arle que les Juifs ne doivent aller ny passer par les simetières et lieux sacres, dit que quelque commandement qui leur a esté faict, ils continuent a y frequenter.

Et pour le xxiiiie et dernier arle faisant mention du bouge plein de vin appartenant a ung nommé Wendlin Werner bourgeois dud. lieu, dit led. exposant ne rien scavoir du contenu en icelluy. Et plus n'en dit sur le tout.

Johan Gentzlin, bourgeois et jad. clerc juré de la ville de St Hypolithe, aagé d'environ vingt huict ans, examiné et interrogé sur les

dicts arles, a dit et desposé par le serment a luy enjoinct comme sensuyt.

Et premier,

Sur le premier arle, que Nathan, Isaac, Lazarus, Moyses et Aaron ont obtenus de nre souverain seigneur previleges de habiter aud. St Hypolithe ez conditions decrées ez lres de permission et franchises de nred. seigneur, dont copie dicelles produictes par luy est cy joincte Cotte A[1]. Ce néantmoins depuis la mort et trespas de Nathan, Isaac et de Lazarus, la vefve dudit Nathan, Josnas fils d'Aaron et Abraham fils d'Isaac font leurs continuelles résidences aud. lieu et joyssent de la franchise, combien qu'ils ny soient denommes, exercans leurs usures comme les autres.

Quant au deuxeme arle, a dit led. deposant comme le precedent touchant la significaon qu'a esté faicte aux Juifs de ne personne attirer à Rotwill, ce neantmoins depuis lad. deffense faicte lesd. Juifs en faisant obligaon à plusieurs d'argent prestes s'ont reservés en faulte de payer la poursuyte par devant la justice dud. Rotwill, comme appert par ung extraict dudt deposant clerc juré, tiré de son regre et attesté de luy Cotte B. Outre plus a fait apparoir ung acte venant de lad. justice de Rotwill Cotte C.

Et pareillement sur le IIIe arle produict certains arles extraicts du livre des obligaons et scedules qui se font pardevant luy signé et attesté de luy, par lequel appert que les Juifs ont excédés la permission que monseigneur leur a accordes sur ses subiects, touchant l'usure ez lieux de Liepvre et d'Anviller[2] Cotte D. Encores a produict autres arles extraicts dud. livre par lesquels se trouvera qu'ils ont prins sur plusieurs estrangers deux blancs et sur autres ung blanc sur le florin par chacune sepmaine Cotte E.

Du contenu au IIIIe arle, led. deposant sen conferre au précédent.

Touchant le Ve arle, led. deposant a faict ostention du livre de la justice de l'an 1566, et dit que le XVIIIe febvrier année dite le juif Aaron estant avecques deux autres Juifs devant la justice dud. St Hypolithe avoir dit que si nre souverain seigneur les vouloit deschasser, qu'ils en scauroient bien faire, et le feroient convenir en la Chambre Impériale de Speir, comme il appert par ung extraict qu'il a faict dud. livre de justice certiffié de luy Cotte F.

Sur le VIe arle dit led. deposant estre véritable, ainsy que le precedent tesmoing a desposé.

Quant au VIIe arle, dit n'en rien scavoir, dautant qu'il n'estoit

[1] Cette pièce ni aucune des suivantes ne se trouvent au dossier.

[2] Danwiller, ou Tanviller, ou Thanvillé, village autrefois du Bas-Rhin, arrondissement de Schlestadt, aujourd'hui de Basse-Alsace, dans le val de Villé, 391 habitants, appartenait aux ducs de Lorraine et dépendait du bailliage de Saint-Dié.

en la ville, sinon par la relaon de la justice a eu escrit sur le livre de justice que le juif avoit esté condempné a lamende de trente cinq schilling comme appert par un extraict faict par luy Cotte H.

Touchant au viiie arle, dit comme le précédent que lesd. Juifs ont trois maisons en propriété en lad. ville, et entre autres une qu'est joignante aux murailles de la ville, par laquelle pourroient faire entrer et sortir gens nuictamment et a l'insceu des habitans de lad. ville.

Pour les vingt cinq escus contenus au ixe arle, qui ont esté presté à la femme du m^re queux de monseigneur, dit que le prest a été faict à Nancy, et qu'il scait véritablement que ung nommé Jacob Cheon du conseil dud. St Hypolithe, ayant charge de lad. femme pour rendre lad. somme et retirer les gages, a du pnter jusques a la troisième foys l'argent ausd. Juifs et par le cap^ne dud. lieu ordonnés et commandés de ce faire, ce qu'ils ont differé jusq^s à la troisième foys et desobéy.

Du contenu au xe arle, dit led. deposant n'en rien scavoir.

Dit comme le précédent au xie arle, et davantage leurs a esté signifiez par le prevost de lad. ville que si aulcuns leur pretendoit demander aulcune chose, qu'ils eussent à les actionner par justice.

Sur les xii, xiii, xiiii, xv, xvi et xviie articles, dit led. deposant les contenus d'iceulx estre veritables et sen referer au precedent tesmoing.

Quant au xviiie arle dit estre véritable, ainsy qu'il a faict apparoir par son livre des scedules et obligaons, duquel en a extraict plusieurs qui sont esté contraincts sils ont voulu avoir argent prendre de plusieurs sortes de marchandises comme appert par led. extraict Cotte G.

Pour le xixe arle despose comme le précédent, et dit oultre plus led. juif avoir esté punys et condempné a lamende de xxxv sch. monnoye de Strasbourg, comme il a faict apparoir par le livre de lad. justice.

Dit le contenu du xxe arle estre veritable.

Touchant au xxi et xxiie arle, dit n'en rien scavoir.

Mais sur le xxiiie arle, dit estre veritable et que journellement il se comect.

Et sur le xxiiiie et dernier arle despose n'en rien scavoir et plus n'en dit sur le tout.

Mathis Hermant, homme juré en la justice de St Hypolithe, aagé d'environ trente ans, examiné et interrogé comme les précédens, a dit et despose par le serment qu'il doit a nre souverain seigneur comme sensuyt.

Et premièrement

Sur le premier arle dit le contenu estre véritable et se conferre aux deux tesmoings précédens et davantage que si nre souverain sei-

gneur ne les deschasse, le faudra absenter pour les grandes facheries qu'ils font aux subiects, ce qu'il feroit à regret dautant que depuis deux cens ans ença tous ses predecesseurs ont habité en lad. ville.

Pour le second arle, dit le tout estre veritable, comme les precedens, touchant les citaõns de Rothwill, et qu'un bonhomme d'Orschviller auquel lesd. juifs avoient presté argent a par iceulx esté contrainct aud. Rothwill, de sorte que finalement led. pauvre homme a esté expulsé de son bien, dequoy led. deposant et autres de lad. ville sont grandement malcontens pour crainte de perdre l'exemption obtenue par feu d'heureuse mémoire le duc Anthoine de ne pouvoir estre adjournes à la jurisdiction dud. Rothwill, ce dont ils sont desja esté menassé par ceux des villes voysines.

Quant au iiie arle s'en referre sur les precedens, dit en oultre scavoir qu'ils pregnent sur aulcuns de lad. ville ung blanc sur le florin par chune sepmaine, et d'autres estrangers deux blans, qui monteroit la cens d'un seul florin par an a vingt six gros, sans l'interest de lad. cens qui par chune sepmaine remonte et que l'une des cens porte l'autre, qui monte encore à plus grande somme.

Du contenu au iiiie arle, dit que souventes foys se trouvent en lad. ville grand nombre de juifs estrangers apportans plusieurs sortes de marchandises vendans icelles aux pauvres subiects et en preignent usure ou la vendent si cher que leur usure est bien payée.

Touchant le ve arle, dit avoir oy dire les parolles mesmes au juif Moyses.

Sur le vie arle dit comme les precedens.

Et sur le viie arle, dit avoir esté sur le poille de la ville en pnce de toute la justice, lorsque le juif Aaron dit que la chose alloit mal quant on mect les escabaulx sur les bancs, et qu'il ne se soucioit de monsieur le comte de Salm ny de ses escrits, et quoy qu'il en avoit afaire, et autres tels parolles, dont fust puny comme le précédent a déclairé.

Quant au viiie arle, dit comme les précédens, et que facilement pouroient comectre quelque meschanceté par les maisons, en y tirant ou mectant dehors nuictamment ce que bon leur sembleroit, dit en oultre que lesd. juifs achaptent a vil prix d'aulcuns des lettres et obligaõns qu'ils ont sur des héritages, et le terme échu se font conduire par justice dans lesd. héritages et ainsy les attirent à eulx.

Dit du ixe arle n'en rien scavoir.

Dit en oultre le contenu du xe être véritable.

Quant aux xi et xiie arles, s'en confere aux précédens.

Du contenu au xiiie arle, n'en a rien entendu.

Touchant les xiiiie et xve arles, dit estre véritable quant au faict du bouchier, et comme celuy qui s'en a eu plainct aux officiers et gens de justice de ne pouvoir recouvrir chair pour cause que lesd. juifs la surachaptent, mesme pour le derriere que lesd. juifs vendent

aux bourgeois par usure de sorte que pensant seulement vendre le derriere payent le totage. DAVANTAGE dit qu'à chūn coup que le bouchier veult tuer des bœufs viennent lesd. juifs et la visitent luy donnant ung teston[1], mectant les bras dedans le corps de la beste morte, et trouvant led. bœuf sain et nect en prennent de quelle partie qu'il leur plaist, mais trouvant quelque difficulté dans le corps de lad. beste l'ayant ainsy souillé de sang a faire leurd. espreuve, la laissent là et n'en pregnent point, et par ainsy convient aux pauvres subiects menger ce qu'ils ne veulent pas.

DIT SUR LES XVIe ET XVIIe ARLES estre vray les contenus dicelles et qu'aux jours de festes et dimenches estant le peuple à la messe font lesd. juifs buéer et autres ouvrages comme si expressément le faisoient que pour scandaliser les bourgeois.

QUANT AUX XVIIIe ET XIXe ARLES, DIT comme les précédents et qu'une foys pendant qu'on célébroit le service divin survint ung courdonier ayant des souliers à vendre, lesquels ung juif nommé Malchus achaptast tous, nonobstant la deffense qu'est de ne rien vendre ny achapter pendant qu'on est à la messe, et puis revenda tous lesd. souliers aux pauvres gens par usure.

SUR LE XXe ARLE, DIT estre vray et comme le premier en a deposé.

POUR LE XXIe ARLE, dit n'avoir veu les pierres mais bien le guerson blecé, et qu'il n'eust voulu prendre XX florins d'en avoir autant.

TOUCHANT LE XXIIe, n'en dit rien.

MAIS DU CONTENU AU XXIIIe, dit avoir esté la coustume au lieu de Berg du temps qu'il y avoit des juifs qu'ils n'osoient sortir de leurs maisons durans la ste sepmaine, mais ceux qui sont pntement à St Hypolithe font du contraire, viennent et vont parmy les simetieres et lieux sacres.

ET SUR LE XXIIIIe ET DERNIER ARLE, dit n'en scavoir rien.

HANS ORDEMBERGER homme juré en la justice de St Hypolithe, aagé d'environ quarante ans, examiné et interrogé a dit et desposé par le serment qu'il doit a nre souverain seigneur sur les arles cy devant comme sensuyt.

ET PREMIÈREMENT

Dit les I, IIe, IIIe et IIIIe arles les contenus dicelles estre véritables et comme les précédents en ont desposes.

SUR LE Ve ARLE, dit qu'en sa pnce avoir oy dire à Abraham et Moyses, juifs que si nre souverain seigneur ne les vouloit soustenir suyvant ses lres de previlèges qu'ils ont, se plaindroient de luy en la chambre impériale de Speir et qu'ils en auroient bien la raison.

QUANT AUX VIe ET VIIe ARLES, dit led. deposant les contenus estre véritables et comme les precedens ses compagnons jurés en la jus-

[1] Monnaie d'argent qui valait environ 25 sous.

tice. Oultreplus dit pour aultant que le juif Aaron a dit verbalement par devant le soubscrit comissaire avoir previlege de habiter en lad. ville a condition qu'il ne fera prest d'argent ny d'autres choses a usure, sinon que se mesler du faict de medicine, DIT led. desposant (interrogé sur ce), que la fille dudit juif nommée Yoland, estant le frere dud. deposant après delle pour emprunter argent avoir dit quil failloit en aller querir en la maison dud. Aaron son père, mais ne scait pas quelle somme.

TOUCHANT LES ARLES VIII ET IX, dit comme les précédens et davantage qu'un jour estant Aaron avecq^s autres de lad. ville en nombre de plus de vingt personnes, lesquels parloient d'une maison qu'avoit esté vendue a ung juif nommé Malchus, dit led. Aaron qu'il avoit achapté lad. maison sur les murailles de la ville afin que nuictamment ils puissent mectre hors et dedans ce qui bon leur sembleroit.

DIT POUR LE CONTENU DU Xe ARLE n'en scavoir rien.

SUR LE XIe ARLE, DIT avoir esté publié au son de la cloche par le cap^ne que nul n'eust à faire insolence ausd. juifs, ains les poursuivre par justice si aulcun leur demandoit aulcune chose.

DES XII ET XIIIe ARLE, n'en a nulle congnoissance.

QUANT AUX XIIIIe ET XVe ARLES, DIT le contenu estre véritable et davantage que peult avoir environ six sepmaines qu'en ung jour ils ont souillé et visité deux bœufs suyvant le contenu de l'article, lesquels ne leur estans aggréables, les ont laisses la, quest un cas à donner horreur et craincte aux bourgeois a menger de ceste chair.

TOUCHANT LE XVIe ARLE, DIT estre veritable, et davantage qu'un nommé Bartde Obermayer et autres ont eu achapté de la chair vendue par lesd. juifs au temps de craresme.

POUR LE XVIIe ARLE, DIT comme le précédent et que quasy tous les dimenges ils sónt veu laver et blanchir des drapeaux à la fontaine publicq^e au milieu de la ville pendant le service divin.

QUANT AU XVIIIe ARLE, DIT comme les précédens, et davantage que pour prester à quelquun deux ou trois flor. luy donneront la moitié en argent et le reste quelque autre marchandise ne vaillant la somme, ce qui se faict coustumièrement, mesmes ont à vendre de toutes sortes de marchandises qu'ils vendent et distribuent aux pauvres gens par usure.

DU CONTENU AU XIXe ARLE, DIT estre véritable et quainsy soit fust envoyé un sergent après le juif pour ramener le cheval et la marchandise.

TOUCHANT LE FAICT DU CLERC JURÉ CONTENU DANS LE XXe ARLE, DIT comme le précédent.

SUR L'ARLE XXIe, DIT ne scavoir qui getta les pierres, mais bien que le guerson blecé fut mené par devant la justice et visité tout desaignant, la où il estoit pnt, et depuis mené au cirurgien.

QUANT AU XXIIe ARLE, touchant le fils du déposant remect le tout au cap^ne et a ceux de la justice, auquel cap^ne il avoit faict plaintif

sur lequel luy fust deffendu de ne rien entreprendre sur lesd. juifs, ains procéder par droit contre eulx.

Dit que le contenu du xxiiie arle se commect journellement.

Et sur le xxiiiie et dernier arle, dit n'en scavoir rien sinon par ouy dire et qu'il oyt bien la femme crier qu'on luy avoit faict tel outrage en son vin.

N^a que pour conclusion, dit ledit deposant que si lesdis juifs sont plus longuement entretenus en leurs perversités que luy et autres seront contraints absenter la dite ville.

Anne vefve d'Anthoine Marthe demeurant aud. St Hypolithe, aagée d'environ trente ans, dit et despose par le serment quelle a faict ne scavoir rien de tous les arles, excepté du xviiie et dernier sur lesquels a despose ce que sensuyt

Sur le xviiie arle, dit que son feu marit a plusieurs foys emprunté argent aux juifs, à lun douze flor. qui du pnt en demande vingt, a ung aultre cinq flor. lequel pntement en demande seize. Le troisième luy avoit presté six flor., qui en veult avoir unze, lesquelles sommes ont ainsy montées pour cause d'aucunes sortes de marchandises, co^e souliers et autres choses, mesmes d'un lavemain destain façon d'Allemaigne qui ne vault pas ung franc, pour lequel il a donné deux mesures de vin, et ainsy par cens, usure et subtil moyen est ainsy montée lad. somme de quoy lad. vefve ayant quatre enfans orphelins en faict plaincte.

Quant au dernier arle dit qu'elle a veu la femme Vendelin Verner qui crioit après un guerson juif, disant avoir faict ses affaires secrètes en une cuve pleine de vin, mais led. juif senfuyoit, et plus ne dit.

(La fin au prochain numéro.)

NOTES ET MÉLANGES

SUR QUELQUES RACINES HÉBRAIQUES MÉCONNUES

Dans ses *Notes exégétiques* (*Revue*, XXVIII, 283), M. Lambert remarque avec justesse que le mot לְבָרָם (Koh., III, 18), tel qu'il se trouve dans le texte massorétique, ne peut être dérivé que d'une racine לבר. Si l'assyrien *labârou* ne contribue pas, à mon avis, à jeter quelque lumière sur la signification du mot, il prouve cependant que לבר est une racine sémitique ; d'ailleurs, des racines dont la première lettre est un *lâmed* et la dernière un *rêsch* se rencontrent assez souvent dans les langues sémitiques. Je citerai le biblique מלצר (Dan., I, 11), qui peut-être dérive d'une racine לצר[1], l'assyrien *lallârou*, miel[2], et le mandéen לגרא, pied[3], qui dérive du syriaque רגלא. M. Lambert voudrait considérer ולבור (Koh., IX, 1) comme l'infinitif de la même racine לבר. Bien que, par cette explication, les difficultés grammaticales soient levées et qu'alors ce verset soit analogue au verset VIII, 9, je crois, pour ma part, que ולבור est ici une corruption et que la vraie leçon est celle des Septante. Ceux-ci traduisent comme suit le verset IX, 1 : Ὅτι σύμπαν τοῦτο ἔδοξα εἰς τὴν καρδίαν μου καὶ καρδία μου σύμπαν ἴδεν τοῦτο, et de même la Peschitto : מטל דית כלהין יהבת בלבי ולבי חזא ית כל הנא. Les deux traducteurs ont donc

[1] Cf. Aboulwalîd, *Kitâb al-ousoul*, col. 355; Ibn Ezra, *Çahot*, éd. Lippmann, f° 49 *a*, et le dictionnaire de Gesenius, *s. v.* מלצר.

[2] Cf. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, 103; sur d'autres sens de cette racine, cf. Zimmern, *Babylonische Busspsalmem*, 94.

[3] Cette forme se rencontre peut-être sur l'inscription de Panamou, ligne 16. Voir *Wiener Zeitschr. für d. Kunde d. Morgenl.*, 1893, p. 48. De לגרא vient probablement (par le rejet du lamed) le néo-arabe אגר et l'éthiopien *ĕgĕr* ; cf. Dillmann, *Lexicon linguæ æthiop*, col. 804.

lu : כי את כל זה נתתי אל לבי ולבי ראה את כל זה, et notre לבור provient de [ולבי ר[אה, ce qui s'explique par la répétition du mot ולבי. De plus, il serait difficile de trouver pour לבר un même sens qui convînt aux deux passages. Mais si traductions et commentaires dérivent לברם de ברר ou ברא, bien que la syntaxe s'y oppose, cela s'explique par le fait que לבר est un ἅπαξ λεγόμενον et que la première lettre peut être servile[1].

Je citerai un mot analogue où l'on a également, et à tort, considéré le *lamed* comme une servile et dont, par suite, on a méconnu le vrai sens. Il s'agit du mot לַמָּס (Job, VI, 14), qui est très difficile et qu'on n'a pas su encore expliquer convenablement. Or, je regarde le *lamed* comme faisant partie de la racine et je compare l'hébreu למס à l'arabe لمس, « chercher, demander ». Il faut ponctuer le mot ainsi : לֹמֵס; dès lors nous obtenons le sens suivant : celui qui demande une grâce à son voisin abandonne la crainte de Dieu, c'est-à-dire il prouve par là qu'il n'a pas grande confiance en Dieu, puisqu'il fait appel au secours des hommes. Chose curieuse, le Talmud[2] place למס à côté d'un mot grec à consonnance analogue, il paraît donc considérer le *lamed* comme une lettre radicale.

Un autre mot dont on a peut-être méconnu la dernière lettre radicale, c'est אֶדַּמֶּם (Ps., XLII, 5). Généralement on fait venir אדדם de דדה et, pour en connaître le sens, on a recours au mot mischnaïque דִּדָּה ; ainsi fait déjà Saadia[3]. Dounasch ben Labrat, au contraire, dérive ce mot de *dôm*, se taire, et explique le verset de la façon suivante : « Je me tais, jusqu'à ce que j'entre dans la maison de Dieu avec une voix d'allégresse et de reconnaissance[4]. » Or, comme le *mem* de אדדם offre, dans les explications courantes, beaucoup de difficultés, car il faut l'expliquer par אדדה עמהם ou אדדה להם, il serait plus exact, au point de vue grammatical, de regarder ce mot comme un hithpaël de דדם. Pour savoir le sens de ce verbe, il ne faudrait pas le comparer, comme Dounasch,

[1] Inversement, on a pris souvent une servile pour une radicale, ainsi le *lâmed* de ולהג (Koh., XII, 12), où il serait plus juste de considérer ce mot comme l'infinitif de הגה, à l'exemple de לרד (Is., XLV, 1); cf. Krochmal, מורה נבוכי הזמן, XI, et le commentaire de Graetz. De même, dans בשגם (Gen., VI, 3), on doit peut-être regarder le *mem* comme un suffixe ; v. Dillmann, *ad loc.*

[2] *Sabbat*, 63 *b* : שכן בלשון יוני קורין לכלב למס. Voir *Byzantinische Zeitschrift*, II, (1893), 542.

[3] Voir la critique de Saadia par Dounasch, nº 15. Cf. aussi Aboulwalîd, *Kitâb al-ousouî*, col. 153, et *Aruch*, éd. Kohut, III, 23.

[4] Voir la critique de Menahem, p. 27. Il est difficile d'admettre que dans le *Kitâb al-Moustalhik* (éd. Derenbourg, p. 125), il soit question de Dounasch, attendu qu'il ne joint pas אדדם à des formes comme אֶכְבֵּד, אֶסְתֵּר.

à דמם (se taire), mais à l'assyrien *dadmou*, demeure. On aurait alors le sens suivant : je cherche une demeure, jusqu'à ce que j'entre dans la maison de Dieu, c'est-à-dire là seulement je trouve la résidence que je désire (cf. Ps., xv, 2 : מי יגור באהלך). Je donne cette interprétation sous toutes réserves.

J'ajoute une autre racine qu'à mon avis on a mal comprise. Le terme de זרזיר מתנים (Prov., xxx, 31) a reçu beaucoup d'explications. La plupart traduisent « ceint des reins », et entendent par là le chien de chasse ou le cheval de chasse ; זרזר signifie alors « lacer fortement » et vient de זרר, serrer, presser. Il résulte évidemment du contexte qu'il s'agit d'un quadrupède. Mais l'araméen זרזירא et l'arabe זרזור désignent un oiseau, l'étourneau, et l'assyrien *zirzirou* une espèce de fourmi (cf. Delitzsch, *Assyr. Studien*, I, 71) ; זרזר ne peut donc pas signifier lacer, ceindre, mais ce mot doit avoir un sens qui s'applique à tous ces genres d'animaux. Ce sens serait : rapide, agile ; זרזר viendrait de זרז, et nous aurions la forme assez rare provenant de la répétition de la deuxième radicale.

SAMUEL POZNANSKI.

ENCORE UN MOT SUR

HANOUCCA ET LE *JUS PRIMÆ NOCTIS*

Comme on l'a vu (t. XXX, p. 221), le fondement de l'hypothèse de M. Krauss, que nous avons combattue, est le passage du Talmud (*Sabbat*, 21) où R. Josué ben Lévi déclare que les femmes doivent observer les rites de Hanoucca parce qu'elles profitèrent, elles aussi, du miracle que cette fête commémore. Nous disions, en passant, que l'assertion du docteur palestinéen peut s'expliquer très simplement. Pour lui, les femmes doivent célébrer ces cérémonies parce que la victoire délivra tout le peuple, femmes comme hommes, des persécutions des Syriens. C'est ainsi, ajoutions-nous, que les femmes sont astreintes aux rites de la Pâque et de Pourim, parce qu'elles furent témoins de l'intervention divine, qui conjura un danger égal pour tous.

Nous ne pensions pas si bien dire : à notre insu, nous avons

repris l'opinion d'anciens commentateurs. Mais ce qui vaut mieux encore, c'est que cette supposition est confirmée par les propres paroles de Josué b. Lévi.

En effet, dans *Meguilla*, 4 *a*, ce rabbin dit : « Les femmes sont tenues de lire le rouleau d'Esther, parce qu'elles aussi profitèrent du miracle[1] ». La répétition du motif prouve d'une manière incontestable que Josué ben Lévi n'a aucunement entendu faire allusion, à propos de Hanoucca plus qu'à propos de Pourim, à une persécution dirigée uniquement contre les femmes.

Raschi, en commentant ce passage de *Meguilla*, explique fort bien que les femmes furent également sauvées, parce qu'elles avaient été comprises dans l'ordre d'extermination générale. Les Tosafot opposent cette glose de Raschi — qui se lit déjà dans le commentaire de Hananel — à celle que lui a suggérée le texte de *Sabbat*, et concluent que Josué b. Lévi a simplement voulu dire que les femmes doivent célébrer les rites de Hanoucca et de Pourim, comme ceux de la Pâque, parce qu'elles furent sauvées d'un même danger que les hommes.

Ainsi, non seulement l'échafaudage que notre savant collaborateur avait voulu construire sur cette donnée ne tient pas debout, mais reste suspendu en l'air.

Si nous ne craignions pas d'être accusé de vanité, nous ajouterions que notre article nous a valu de nombreuses félicitations ; on nous a complimenté d'avoir montré par un exemple topique la vanité d'une méthode historique qui a fait son temps. Si nous enregistrons ces marques d'approbation, c'est parce qu'elles attestent un heureux revirement dans les conceptions scientifiques des historiens du judaïsme.

ISRAEL LÉVI.

AZRIEL B. SALOMON DAYIENA[2]

Ce personnage, cité par M. Kaufmann dans le dernier numéro de la *Revue*, p. 304, n'est pas aussi inconnu que le pense notre savant

[1] Ce texte nous a été signalé par notre savant collaborateur, M. Bank.

[2] Cf. *Magazin*, II, 16, où M. Berliner lit Diena ; cf. *Massorah* du même, p. IV.

collaborateur. C'est de lui que parle Ghirondi avec emphase en se référant à Azoulaï ; il raconte qu'il y avait parmi ses ancêtres beaucoup de rabbins savants qui ont laissé des explications remarquables sur les livres saints et le Talmud. Ghirondi connut encore le dernier descendant de la famille et put assister à ses leçons sur le Talmud ; c'était David Hayyim Dayiena, fils d'Abraham Samuel, qui mourut rabbin de Rovigo dans le premier tiers de notre siècle, après avoir supporté avec patience les infirmités de la vieillesse [1]. Abraham Dayiena, son père, vécut vers le milieu du dix-huitième siècle et fut rabbin de Rovigo [2]. Un certain Jacob Dayiena, cité comme un savant correspondant de R. Méïr de Padoue [3], est un fils d'Azriel [4]. Jacob b. Simon vécut au commencement du XVIe siècle [5]. Nepi fait aussi mention d'un David b. Azriel Dayiena [6].

Azriel b. Salomon Dayiena mourut en 1536. Il possédait des manuscrits précieux ; l'édition vénitienne du *Yad hahazaka* de Maïmonide (1550) a été collationnée sur un manuscrit d'Azriel [7]. Le manuscrit n° 911 de la Bodléienne contient des notes d'Azriel sur הלכות טרפה d'après le rite de Rome. Un des propriétaires de ce manuscrit était, entre autres, Benjamin Dayiena. Le ms. 948 de la Bodl. contient une lettre signée : עזריאל בכמהר"ר שלמה דאיינה י"ט אגושטו' ונלוו גוים רבים לה' [9].

Je finis en publiant quelques « élégies » composées sur la mort d'Azriel Dayiena; elle sont tirées du manuscrit n° 142 de la bibliothèque de M. Merzbacher à Munich.

LÉOPOLD LŒWENSTEIN.

---

[1] Ghirondi, תולדות גדולי ישראל, p. 286.

[2] *Ibid.*, 38.

[3] Consultations, n° 38.

[4] Ghirondi, *ibid.*, 146.

[5] Cf. *Magazin*, *ibid.*, note où se trouve cité aussi un David Dayiena.

[6] Cf. Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XIX, 51.

[7] *Cat. Bodl.*, p. 1871, n° 6.

[8] D'après M. Neubauer, Catalogue, tandis que M. Steinschneider, *l. c.*, suppose le mercredi 9 août ; si l'an 1527 est juste, la date est fausse, car, en cette année, le 9 août était un vendredi.

[9] Cf. Neubauer, Catalogue ; Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 2842, n° 7821 avec d'autres preuves ; Kayserling, *Geschichte*, II, 269, note 4; d'après le *Magazin.*, *l. c.* le rabbin Mortara à Mantoue possédait des manuscrits composés par ce même Azriel.

ארגז אלי יום ואתמרמר
אצעק בקול צירים תמור שירים

איכה ישבה בדד קרית חנה
סביוניטי בלי ראש יצורים
כמוהר"ר עזריאל דיינא
בכה תבכה נפשי במסתרים
ודמעתה תמיד על לחייה
לילה וגם יומם לדור דורים

גלתה מיהודה נפש אויה
אבוי ואוי ואי ומפלה
בראש כל חוצות קיש קיש קריא
דרכי ציון היום ברוב חילה
כי כל מבקש אל היום יעלם
נתבטלה האי דוחקא דכלה

היו צריה עומדים למולם
אותו היום בשמחה ובזמרה
ובששון בראותם כי סר צלם
ויצא מן בת ציון הדרה
טינרא בחיליה נקיב אריא
הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה

זכרה ישורון ימי עניה
בנפול נזר הזמן ביד צר
קטעא רגליהון דרשעייא
חטא חטאה בחובה נעצר
עליו נאסף הצדיק אבד
לדור אבד והלואי לא נוצר

טמאתה בשוליה הן תכבד
על כן נשבה מעדר ה'
שקול כנגדם היה בד בבד
ידו פרש צר בדבר ה'
על איש אלקים קדוש ונורא
בינו נא צאן קציני ונבוני

כל עמו מבקשים להם עזרא
ביום אשר הודו נסע נגלה
מי יגלה להם רזי תורה

ארבה במר נפש בכי קינה
אוי הוי אריאל קרית חנה

לא אליכם אישים הרבות גילה
ביום אשר הוגה אל באפו
את שארית פליטי הגולה

ממרום שלח אש ירד יפו
ולא הבחין בין רשע לצדיק
אז סער הזמן נח מזעמו
נשקד עול הזמן הן יאדיק
וחוזר חלילה כמו גלגל
מקיף בכל יום ומברק בריק

סלה כל אבירי חכמי גל
ונשארתי בוקה ומבולקה
לעת בשל קציר שלח מגל
על אלה בוכיה ממצוקה
עיני ולא תתן לה הפוגות
וגם נפשי כמעט כי חמקה

פרשה נפשי אל יום דאגות
בידיה ואין מנחם לה
נתנה עלי בקול שאגות
צדיק הוא ה' אדיר נעלה
על הכל יתגדל שמו לעד
דרכיו במשפט אך לא עולה

קראתי שמך אלי אביעד
אומר אלי רחם נא חמול נא
על פליטת צאנו ולא תמעד
ראה ה' כי עתה לחננה
כי הספינה אבדה קרפינטה
רחם תרחם נא את מעונה

שמע אל שמואל כי נטה
אל אל ידו להרבות בתפלה
גרונו ניחר וידו מטה
תבא נפש צדיק מהללה
ותשיב למקומה לאיתנה
לאל איום ונורא עלילה
בצרור החיים בגן העדנה

נפשי עורי אל קול טברי שורי צירי תמיד שועה
שפכי את כמים לבך הוהידי כנחל דמעה

אם בארזים נפלה שלהבת
מה תעשה נפש ביום נבדלת
אם ניתן דם בחכה הנעלה
מה יעשו אישים לכוס רועלת
כי נפלה הדום עטרת הזמן
נפש חכמה היא מאוד משכלת
גדול בישראל ועזריאל שמו
נודע בכל פנה בכל קוהלת
אריא רבי עולאי וגם גברא בכל
נפשו בתוך קבר הלא נגעלת
ארץ ארורה תהיה כי פצתה
פיה לקבל גוף אנוש נוהלת
נפש יקרה היא הלא תצור כחו
רשתה אשר טמנה וגם פועלת
לכל תנו לבב ילידי הזמן
אל טוב הכי לא תחשב אולת
אנה יהי מנוס ביום צר או קרב
אם בארזים נפלה שלהבת

ה׳ עשקה לי ערבני
נכשל און לבבי על יגוני
אני גבר אשר ראה בשכר
סאון סואן אשר גובר לעיני
אלי יום צר אשר אזר כאכזר
בתוך לבי בקרבי צוק ועני
אזי אקרא בקול עברה ומרה
לכו ריעי מיודעי לעוני
אשר ארים תמור שירים מרודים
וקול צירים בתמרורים לשוני
אבוי אוי הוי ואוי אויה ונהיה
לשמה כן משושי בעוני
אהה לים מעוף צוקה חזקה
מבולקה ובוקה תוך מעוני
אשר על כן ולכן הן אחבר
מקור קינה עלי רוב עצבוני
אבוי אצעק בכל כחי ואוני
ה׳ עשקה לי ערבני

איכה יועם כן הדרת עם
אל יום רעם ראש העברים
הוכה רגע חכם נפגע
עורו רגע בין החורים
צדיק אבד לדור אבד
אך נפשו תעל לדרורים
לכן חגרו כל איש ספדו
כי ספו תמו השירים

רצו עבדיך עשות קינה
אבל ומספד כבנות יענה
צעק אזי לבם אלי צרה
ויקוננו קינה תמור רנה
ויעשו אבל אזי בשנת
ר״צ״ו עבדיך עשות קינה

שמועה שמענו וציר שלח לנו והן הוגד לנו ברטט ושברים
מצוקים ננצחו וארלים נצחו וכל פנים צחו לקול שאון צירים
ונשבה מעדר אזי שלמה אדר אנוש פרץ גודר לאשר העברים
אשר על זה רבו אנחות ושברים ומדרכם שבו רבנים וזמירים
לקול עמו יפנה אלקים העונה בעת צרה אל התמימים וישרים
תהי נפש צדיק צרורה נא בצרור קדושי אל עליון ואישים נבחרים
ואת צאן מרעיתו ינהל תפארתו לביתו ונותו בשמחה ובשירים
שמעה אלי מלול עמך ונטה אזנך אל שועתם
לנו תשלח עבדך כנס נדחי עמך ונפוצותם[1]

[1] Samuel Anaw est probablement le nom du poète.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS D'ESPAGNE

I. Les Juifs de Najera.

Najera, ville située entre Burgos et Logroño, au pied de rochers difficilement accessibles, était habitée de très bonne heure par des Juifs, qui demeuraient dans le voisinage de l'ancienne porte de la cité, au « château des Juifs » ou *Castellum Judæorum*. Par sa position, Najera offrait un excellent point d'appui contre les Maures, et les chrétiens s'efforçaient d'y attirer de nombreux Juifs, qui contribuaient à la prospérité de la ville par leur industrieuse activité. Dans ce but, ils leur accordèrent des droits spéciaux. D'après le vieux « fuero de Najera », un des plus anciens statuts municipaux, qui servit de modèle à plusieurs autres législations et fut concédé aux Juifs d'autres villes espagnoles, le meurtre commis sur un Juif était puni de la même peine que le meurtre d'un noble ou d'un moine. Il en était de même pour tout tort fait à un Juif [1].

Ces fueros étaient en vigueur bien longtemps avant que Sancho le Grand, roi de Navarre, les eût ratifiés en 1076. Du reste, on trouvait déjà des Juifs à Najera et aux environs longtemps avant l'avènement de ce roi; ils cultivaient la vigne, et plusieurs d'entre eux possédaient eux-mêmes des vignobles. Cela ressort clairement d'un acte de donation fait à Najera, en 1052, par Don Garcia et la reine Stéphanie, en faveur d'un hospice qu'ils avaient fondé près de l'église Sainte-Marie. Nous devons ce document à l'infatigable activité de M. Fidel Fita, qui l'a découvert dans les archives de Sainte-Marie et l'a publié récemment [2]. On y mentionne comme propriétaires de vignes : Peratiel [3] judeo, Vitalis [4] judeo, Galafiel [5] judeo, Juces (Jucef) judeo, Zuleman (Suleiman) judeo et ses frères et sœurs (illius germanorum), Hapaz (nom qui correspond certainement au nom hébreu *Heféç*), Sessat (ou Scheschet) judeo,

[1] Voir ma *Geschichte der Juden in Navarra*, Berlin, 1861, p. 8 et suiv.; Helfferich, *Entstehung und Geschichte des Westgothen-Rechts*, Berlin, 1858, p. 326 et suiv.

[2] *Boletin de la r. Academia de la Historia*, XXVI, 244.

[3] Peut-être pour Paltiel.

[4] Vitalis et Vita correspondent à Hayyim.

[5] En 1366, on trouve à Pampelune Galaf Maquerel et Galaf Matho; voir Jacobs, *Sources of the history of the Jews in Spain*, Londres, 1894, p, 150.

Ferrizuel[1] judeo, Garcia Sanger le pêcheur, « qui fut juif autrefois[2] », et Lope Sanger. On mentionne aussi le vignoble du *Rabi*; il y avait donc déjà un rabbin, à cette époque, dans la communauté de Najera. Les Juifs avaient leur pressoir spécial (torcularia Judæorum), situé au nord de Ventosa.

Les Juifs de Najera étaient assez nombreux. D'après la liste des impôts de 1291, la *Juderia* payait 24,106 maravédis[3]. Leur nombre diminua considérablement, car en 1474 les impôts qu'ils devaient payer n'étaient estimés qu'à 300 maravédis.

II. Les Juifs de Haro.

Outre Najera, une autre ville du diocèse de Calahorra, Haro, la plus belle cité de la contrée de Rioja, appelée autrefois Villabona, contenait aussi une importante communauté juive. D'après un document publié récemment par Don Narciso Hergueta, de Madrid, dont le frère, l'avocat Domingo Hergueta, établi à Haro, a l'intention d'écrire l'histoire de cette ville, on avait défendu aux Juifs et aux Maures de Haro de vendre ou d'aliéner des immeubles appartenant à des chrétiens de la ville. Quand, par suite de leur appauvrissement et des lourdes taxes de guerre qui leur étaient imposées, beaucoup d'habitants chrétiens se virent contraints de vendre leurs biens, le conseil municipal résolut, par un arrêté du 8 septembre 1453, de défendre aux chrétiens de vendre ou de donner en gage aux Juifs ou aux Maures, qu'ils fussent indigènes ou étrangers, des biens-fonds, des maisons, des vignes ou des jardins. En cas de contravention, les actes des deux parties étaient nuls, et, de plus, l'acheteur comme le vendeur, celui qui avait donné le gage comme celui qui l'avait accepté, étaient condamnés à une amende de 2,000 maravédis[4].

Les Juifs de Haro, qui étaient agriculteurs, tanneurs ou commerçants et qui habitaient le quartier de la Mota, payèrent en 1474, avec la *Juderia* de Peñacerrada et de Laja, une somme de 2,500 maravédis pour leurs taxes. Au moment de leur expulsion en août 1492, ils possédaient 55 maisons[5].

[1] Ferrizuel peut être פריצול; l'auteur de l'ouvrage géographique אגרת ארחות עולם se nommait Abraham פריצול.

[2] «... qui fuit hebreus ». D'après M. Fidel Fita, Sanger correspond à סניגור. Peut-être, au lieu de Sanger, faut-il lire Sangez = Sanchez.

[3] Amador de los Rios, *Historia de los Judics*, II, 542, dit « Juderia de Navarra », et non pas « de Najera ». Cf. *Boletin*, XXVI, p. 475.

[4] *Boletin de la real Academia de la Historia*, XXVI, 468 et suiv.

[5] *Ibid.*, p. 467.

III. Une pierre tumulaire a Tolède.

Don Pedro Alcántara Berenguer a trouvé dans la rue Sainte-Ursule, à Tolède, le fragment d'une pierre tumulaire où l'on peut lire facilement les mots suivants : מונים ונשוא פנים טוב.

Dans la deuxième ligne, on reconnaît encore le trait supérieur de la lettre ל.

En comparant cette pierre avec d'autres pierres analogues de Tolède, dont parle Luzzatto dans les אבני זכרון, M. Fidel Fita propose de compléter cette inscription de la façon suivante [1] :

איש אמונים ונשוא פנים
טוב עם אל ועם אנשים

Comme il est très difficile de découvrir le nom du défunt à qui s'appliquait cette inscription — M. Fidel Fita suppose, sans raison aucune, qu'il s'appelait Samuel —, la pierre tumulaire pas plus que l'inscription ne présentent d'intérêt [2].

M. Kayserling.

NOTES EXÉGÉTIQUES [3]

Genèse, xv, 9.

On traduit communément, dans ce verset, משלש par *âgé de trois ans*. Cependant, l'expression hébraïque employée pour rendre cette idée est toujours בן שלש שנים [4]. En outre, Nahmanide (*a. l.*) a déjà

[1] *Boletin*, XXIV, p. 29 et suiv.

[2] Au lieu de « Aldavès », Zunz (*Zur Geschichte und Literatur*, p. 419) lit « Aldoya ».

[3] Comme nous ne pouvons lire tout ce qui s'est écrit et imprimé, il peut arriver que telle idée émise par nous ait déjà été publiée par d'autres. Nous nous en excusons ici. Il n'est pas mauvais, d'ailleurs, que certaines explications soient remises en lumière, surtout quand elles ont paru dans des livres ou des journaux moins répandus que la *Revue*.

[4] Il serait peut-être plus exact de dire : בן ארבע שנים, car בן שלש ne désigne pas l'homme ou l'animal âgé de trois ans, mais celui qui est dans sa troisième année. Une fraction d'année, dans la Bible, est toujours comptée pour une année entière.

relevé contre cette explication qu'une génisse âgée de trois ans n'est plus une génisse, suivant la parole des docteurs (*Para*, I, 1) : עגלה בת שתים פרה בת שלש « Une génisse est la bête qui est dans sa deuxième année, une vache est celle qui est dans sa troisième ». D'après R. Eliézer (*ibid.*), une génisse ne doit pas avoir plus d'un an. עגלה משלשת ne peut donc pas signifier une génisse de trois ans. Voyons maintenant les autres explications du mot משלש.

Le Targoum Onkelos interprète משלש par triple, et traduit « trois génisses, trois chèvres, trois béliers ». Saadia, en traduisant littéralement משלש par מהלה, a probablement eu en vue le même sens. Le rabbin Hirsch, dans sa traduction du Pentateuque, adopte, lui aussi, cette explication, qu'il est inutile de réfuter.

Nahmanide croit possible que le mot משלש ait été employé pour dire que la génisse, la chèvre et le bélier devaient être amenés successivement. Il est clair que si la Bible avait eu cette intention, elle l'aurait indiquée autrement.

On aurait pu penser que משלש signifie « divisé en trois », et que les bêtes devaient être coupées chacune en trois morceaux. La raison qui, sans aucun doute, a empêché les exégètes d'admettre cette signification, c'est qu'il est dit, au verset 10, qu'Abraham partagea les animaux sacrifiés par le milieu, ce qui semble indiquer qu'il les coupa en deux. Il est vrai que בתר בתוך ne signifie pas nécessairement partager en deux, et que, d'autre part, בתוך pourrait être une faute pour בתור, infinitif de בתר. Le texte samaritain porte, en effet, בתור, et le Targoum de Jérusalem traduit : ופסג יתהון לפסגין, tandis qu'Onkelos met ופליג יתהון בשוי, et le Pseudo-Jonathan ופסג יתהון במציעא. Mais on attendrait alors dans le texte קחה לי עגלה ועז ואיל ושלשם. Cette supposition, sans être inadmissible, est donc peu vraisemblable.

Dans la Mischna (*Baba Mecia*, V, 4), on rencontre le mot עגלים משלשים, qui, d'après Raschi, désigne des veaux ayant atteint le tiers de leur croissance. La Mischna de la Palestine (édition Lœw) et l'Aroukh lisent שלשים. D'après Levy, cette leçon indiquerait le sens de « âgé de trois ans », mais l'auteur de l'Aroukh explique lui-même le passage comme Raschi, et il y aurait toujours la difficulté qu'un veau de trois ans ou même de deux ans n'est plus un veau. Dans la Mischna de *Para*, I, 1, déjà citée, on trouve bien le mot שלִשית (non pas שלשית, comme ponctuent Levy et Kohut), et ce mot signifie, d'après Ben Azzay, « âgé de trois ans », mais là il s'agit d'une vache, et non d'un veau ou d'une génisse. Le mot עגל משלש doit, d'autre part, être mis en rapport avec l'expression עגלא תילתא, qui se rencontre plusieurs fois dans la Guemara (*Sabbat*, 11 *a*, 136 *a* ; *Eroubin*, 63 *b* ; *Pesahim*, 68 *b* ; *Guittin*, 5 *a* ;

Sanhédrin, 65 *b*), mais dont l'interprétation est aussi controversée. En effet, dans *Sabbat*, 11 *a*, et *Pesahim*, Raschi dit que עגלא תלתא désigne le troisième petit d'une vache, qui serait meilleur que ses deux aînés. Mais, dans *Eroubin*, Raschi lui-même réfute cette explication, en s'appuyant sur le passage de *Sanhédrin* où il est question de veaux créés miraculeusement et qui, par conséquent, ne peuvent pas être des puînés. Raschi explique donc que ע' ת' est un veau ayant atteint le tiers de sa croissance. Ce serait l'époque où le veau est le plus tendre. Dans *Sanhédrin*, Raschi donne la même interprétation, mais il admet comme possible que ע' ת' signifie : aussi beau qu'un veau né le troisième. Dans *Sabbat*, 136 *a*, et dans *Guittin*, Raschi ne dit rien, mais les Tosafot sur ce dernier passage observent que ע' ת' ne peut pas être un veau qui a atteint le tiers de sa croissance, puisque dans *Sabbat*, 136 *a*, on parle d'un veau n'ayant que sept jours, ni un veau né le troisième, à cause de *Sanhédrin*. עגלא תילתא veut donc dire, d'après les Tosafot, un veau gras, et on pourrait y comparer שלשים (Ex., XIV, 7) et notre עגלה משלשת. La première comparaison est peut-être forcée, mais la seconde est très admissible, et elle nous amènerait à croire, en définitive, que עגלה משלשת est une génisse grasse ou tendre. Comment משלש est-il arrivé à être employé ainsi ? Est-ce le sens de *triple* qui est devenu par extension *solide* (cf. חוט משלש, Eccl., IV, 12), *gras;* ou bien משלש avait-il, à l'origine, une des significations énumérées plus haut, ou même une autre, telle que *marqué d'un signe triple* ou de *triple valeur ?* Nous l'ignorons, mais ce qui paraît certain, c'est que משלש dans le verset de la Genèse ne doit pas être traduit : âgé de trois ans.

MAYER LAMBERT.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e ET 3e TRIMESTRES 1895.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

דור רבניו וסופריו Biographie des rabbins et écrivains juifs contemporains, principalement de la Russie, par Eisenstadt. Varsovie, imp. Halter et Eisenstadt, 1895 ; in-8° de 54 p.

ספר ההשלמה Sefer Haschlamah zum Talmud. Tractat Berachot von R. Meschullam b. Mose, zum ersten Male hrsgg. von M. Schochor. Mit einer Einleitung u. Anmerkgn. versehen von Heinrich Brody. Berlin, impr. Itzowski, 1893 ; in-8° de XVIII + 44 p.

ס' המספר Sefer Ha-Mispar. Das Buch der Zahl, ein hebr.-arithmet. Werk des R. Abraham ibn Ezra. Zum ersten Male hersgg , ins Deutsche übersetzt u. erläutert von Dr Moritz Silberberg. Francfort, J. Kauffmann, 1895 ; in-8° de 118 + 80 p.

כ' הפסגה Recueil d'articles divers, par H. D. Rawin. 1re partie. Vilna, impr. Romm, 1895 ; in-8° de 72 p.

לוח ארץ ישראל Litterarischer Palästina-Almanach für das Jahr 5656 hrsgg. von A. M. Luncz. I. Jahrgang. Jérusalem, chez l'auteur, 1895 ; in-12 de 144 + 54 p.

מגיד צדק Homélies sur le Pentateuque, par Zeeb Dov. Cracovie, impr. Fischer, 1894 ; in-4° de 42 + 129 p.

ס' מקוה ישראל Commentaire et novelles sur les règles du *mikvé*, par H. H. Waladarski. En deux parties. Pieterkow, impr. Feibel, 1895, in-8° de 288 + 304 p.

ס' משפט וצדקה ביעקב Consultations sur le Schoulhan Aroukh, par Jacob Aben Sour, édit. par Raphael Ahron b. Simon. Alexandrie, imp. Faradg Hayyim Mizrahi, 1894 ; in-f° de 187 ff.

ס' עין יצחק Consultations sur Eben Haézer, par Isaac Elhanan Isar. 2e partie. Vilna, impr. Romm, 1895; in-f° de 132 ff.

קורות פאדאליא וקדמוניות היהודים שם Histoire de la Podolie et l'antiquité du séjour des Juifs dans cette province, par M.-N. Litinski. 1re partie. Odessa, impr. Belinsohn, 1895 ; in-8° de 68 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Back (S.). R. Meïr b. Baruch aus Rothenburg. Sein Leben u. Wirken, seine Schicksale u. Schriften. Francfort, Kauffmann, 1895; in-8° de 111 p.

Excellente monographie.

Bambus (Willy). Die jüd. Ackerbaukolonisation in Palästina u. ihre Geschichte. Berlin, Schildberger, 1895; in-8° de 19 p. (Supplément au « Zion », n° 2).

Beiträge zur Assyriologie u. semit. Sprachwissenschaft, hrsgg. von Fr. Delitzsch u. Paul. Haupt. III. Band. I. Hft. Leipzig, Hinrichs, 1895 ; in-8° de 188 p. Contient Fraenkel (S.), Zum sporadischen Lautwandel in den semit. Sprachen. — Billerbeck et Jeremias, Der Uebergang Nineveh's u. die Weissagungsschrift des Nahum von Elkosch.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsgg. von C. Baumker u. G. F. v. Hertling. 2. Bd. 2. Hft. Munster, Aschendorff, 1895; in-8° de 52 p. Contient : Die Philosophie des Joseph (ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern u. zu Gabirol, untersucht von M. Doctor.

Belleli (L.). Mélanges hébraïques : Un essai de commentaire critique et exégétique sur l'ode de Habacuc; quelques notes originales sur les Pharisiens et les Sadducéens : une poésie hebréo-grecque du Rituel de Corfou. Paris, Durlacher, 1895; in-8° de 81 (En grec).

Bennett. The book of Jeremiah, ch. xxi-xlii. Londres, Hodder, 1895; in-8° de 392 p.

Bloch (P.). Geschichte der Entwickelung der Kabbala u. der jüd. Religionsphilosophie. Trèves, Mayer, 1894; in-8° de 165 p.

Boscawen. The Bible and the monuments ; the primitive hebrew records in the light of modern research. New-York, Young, 1895 ; in-8° de 177 p.

Bousset (W.). Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des neuen Testaments u. der alten Kirche. Gottingue, Vandenhoeck, 1895 ; in-8° de 186 p.

Bruce (W. S.). The ethics of the Old Testament. Edimbourg, Clark, 1895 ; in-8° de 302 p.

Brucker (J.). Questions actuelles d'Ecriture Sainte. Paris, Retaux, 1895 ; in-8° de x + 329 p.

CALOYANNI (C.-A). Histoire des Hébreux. 2e éd. Alexandrie, Dracopoulos, 1895; in-8° de 220 p.

CHABOT (A.). Grammaire hébraïque élémentaire. 4e éd. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1895; in-8° de 170 p.

CHEYNE (T.-K.). Introduction to the book of Isaiah. Londres, Black, 1895 in-8° de 460 p.

CHWOLSON (D.). Hat es jemals irgend ein Grund gegeben den Rüsttag des jüd. Passahfestes als πρώτη τῶν ἀζύμων zu bezeichnen? Erwiderung gegen Dr. L. Grünhut. Leipzig, 1895; in-8° de 53 p. (Tirage à part de la Zeitschr. f. wissensch. Theologie).

CLEMEN (A.). Der Gebrauch des alten Testamentes in den neutestam. Schriften. Gütersloh, Bertelsmann, 1895; in-8° de 252 p.

CONYBEARE (F. C.). Philo about the Contemplative life, or the fourth book of the treatise concerning virtues, critically edited with a defence of its genuineness. Oxford, Clarendon Press, 1895; in-8° de XVI + 403 p.

CORNILL. Das Alte Testament u. die Humanität. Leipzig, Hinrichs, 1895; in-8° de 24 p.

DEDIE (M.). Les Esséniens dans leurs rapports avec le judaïsme et le christianisme. Montauban, impr. Granié, 1895; in-8° de 50 p.

DEISSMANN. Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri u. Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums u. der Religion des hellenistichen Judentums u. des Urchristentums. Marbourg, Elwert, 1895; in-8° de XII + 297 p.

DOUGLAS. Isaiah one and his book one, an essay and an exposition. Londres, Nisbet, 1895; in-8° de 424 p.

DREYFUS (J.). Adam u. Eva nach Auffassung der Midrasch. Strasbourg, 1894; in-8° de 38 p.

DRIVER (S. R). A critical and exegetical commentary on Deuteronomy. New-York, Scribner, 1895; in-8° de XCV + 434 p.

ESPTEIN (A.). Das talmudische Lexicon יחוסי תנאים ואמוראים und Jehuda b. Kalonymos aus Speier. Breslau, Schottlaender, 1895; in-8° de 30 p. (Tirage à part de la Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Judenth., 39.)

FREIMUT (Bernardin). Die jüd. Blutmorde von ihrem ersten Erscheinen in der Geschichte bis auf unsere Zeit. Munster, Russel, 1895; in-8° de 187 p.

FRICK (J. H. A.). Bibelkunde, zugleich praktischer Kommentar zur biblischen Geschichte. I. Einleitung zur Bibel u. das Alte Testament. I. Hft. Hanovre, Meyer, 1895; in-8° de XVI + p. 1-208.

GAMPERT (A.). La Thora. Etude historique sur ses origines et son développement. Thèse. Genève, imp. Romet, 1895; in-8° de 119 p.

GEBHARDT (Oscar von). Σολομωντος. Die Psalmen Salomo's. Zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften u. des Codex Casanatensis. Leipzig, Hinrichs, 1895; in-8° de 151 p.

Geikie. Bildergrüsse aus dem heil. Lande. Erlaüter. zur Bibel auf Grund in Palästina gesammelter Erfahrungen. Mit circa 400 Origin.-Illustr. von A. H. Harper. Uebers. von J. Walthe. Charlottenbourg, Brandner, 1896; in-4° de 920 p.

Graf (E.). De l'unité des chapitres xl-lxvi d'Isaïe. Paris, impr. Noblet, 1895; in-8° de 69 p.

Grünwald (M.). Die Eigennamen des Alten Testamentes in ihrer Bedeutung für die Kenntniss des hebr. Volksglaubens. Breslau, Kœbner, 1895; in-8° de 77 p.

Jahresbericht der israelit.-theolog. Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1894-95. Voran geht : Die Priester u. der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalem. Tempels von prof. Dr Adolf Büchler. Vienne, Verlag der isr.-theol. Lehranstalt, 1895; in-8° de 235 p.

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1894-95. Voran geht : Dr Israel Conegliano u. seine Verdienste um die Republik Venedig bis nach dem Frieden von Carlowitz, von Prof. Dr David Kaufmann. Budapest, 1895; in-8° de 103 + cxxli + 30 p.

Klueger (H.). Ueber Genesis u. Composition der Halacha-Sammlung Edujot. Breslau, Schatzky, 1895; in-8° de 120 p.

König (Ed.). Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit comparativer Berücksichtigung des Semitischen überhaupt. 2. Hälfte, I. Theil, Leipzig, 1895.

Le premier volume de la grammaire hébraïque de M. König date de 1881. Le second vient seulement de paraître. M. K. a donc consacré à cette deuxième partie de son œuvre un labeur de quatorze ans. C'est dire avec quelle conscience le savant professeur a composé sa grammaire, qui comptera parmi les meilleurs travaux de la science allemande. Le livre de M. K. est un vrai *thesaurus* grammatical, indispensable à tous ceux qui s'occupent de philologie sémitique. La seconde partie comprend l'étude des noms et des particules. M. K. s'est efforcé de donner une liste des formes aussi complète que possible, de sorte que son livre, grâce à des index excellents, peut, dans bien des cas, remplacer avantageusement les Concordances bibliques. M. K. a ajouté à cette seconde partie une morphologie générale, dans laquelle il examine l'origine des formes grammaticales, l'influence réciproque des sons, l'effet du ton sur la vocalisation, etc. Suivant sa méthode habituelle, M. K. cite pour chaque question les différentes opinions émises par les grammairiens avec les arguments qu'ont fait valoir les uns et les autres. Chacun peut ainsi se rendre compte des difficultés et des obscurités que présentent les divers problèmes qui sont étudiés. Il est inutile d'insister sur l'érudition et la science dont M. K. donne de nouvelles preuves. En général, les conclusions auxquelles M. K. s'arrête sont justes. C'est ainsi que M. K., avec beaucoup de raison, se déclare pour la trilitéralité absolue des racines et n'admet pas de racines bilitères vocaliques. La tendance des formes féminines à la ségolisation a été très bien marquée par M. K. Il serait trop long, d'ailleurs, d'énumérer toutes les observations nouvelles et excellentes qui se trouvent dans ce second volume. Nous ne pouvons que conseiller de le lire et de l'étudier.

Naturellement, nous ne sommes pas d'accord sur tous les points avec M. K. Tout d'abord, on peut trouver que le savant professeur fait intervenir trop souvent les causes finales dans l'explication des phénomènes grammaticaux. L'idée certainement influe parfois sur les sons, mais, autant que possible, il vaut mieux expliquer mécaniquement les modifications du lan-

gage. L'*âme du langage* est une métaphore dangereuse. On admettra bien, par exemple, qu'on ait conservé l'*a* de שָׁבוּעוֹת « semaines » pour différencier ce mot de שְׁבוּעוֹת « serments », mais nous ne croyons pas que, de prime abord, on ait choisi l'*a* dans les verbes pour l'activité et l'*u* pour la passivité. Ensuite, il arrive à M. K. d'adopter des explications contraires à la vraisemblance, afin de retrouver des formes grammaticalement régulières. C'est ainsi que M. K. suppose des verbes קִיהָ et שִׁיהָ, dont on ne trouve trace nulle part, pour que קִיוָּ et תָּשִׁי ne présentent pas d'anomalie. C'est en vertu de la même tendance que, dans le premier volume, M. K. avait vu un *hofal* dans תֻּעֲבַדוּם, pour תַּעֲבֹדוּם. Or, en arabe, on rencontre le même changement de *a* en *u* pour ce même verbe devant le même suffixe. La lecture de *nuʿbuduhum* pour *naʿbuduhum* est attestée par des autorités sérieuses (voir Fleischer, *Kl. Schriften*, I, 98, cité par Nœldeke, *W.Z.K.M.*, 1894, p. 258). Dans des cas semblables, il vaut mieux admettre des irrégularités que de recourir à des racines ou à des significations inusitées. Peut-être, enfin, M. K. a-t-il, dans le chapitre des adverbes, dérivé un trop grand nombre de mots des particules démonstratives. Mais le terrain des étymologies est trop ardu pour que nous croyions devoir insister. Nous nous contenterons de soumettre à l'appréciation de M. K. quelques remarques sur divers points de grammaire et d'exégèse :

P. 5. — אָל n'est pas la forme allongée de לְ, mais la racine de לְ est, selon nous, לוּר, et celle de אל, אלי (voir *RÉJ.*, t. XXII, p. 131).

Ibid. — La terminaison du locatif est *a*, parce qu'elle ne s'emploie que dans des mots *déterminés*. Ce n'est donc pas une abréviation de *an* ou de *am*, qui marque l'*indétermination*. La voyelle *a* n'a pas l'accent, parce qu'elle est la dernière du mot (voir ci-dessous). Au contraire, *am* = *a* + *ma*, est accentué. L'*a* du féminin était suivi de *ta*, *ti*, *tu*, c'est pourquoi il a également le ton.

P. 10. — L'*î* du suffixe de la 1re pers. dans les noms provient de *iya* et non pas d'un *i* de liaison joint au yod. L'*ē* de *ēnu* est évidemment dû à l'analogie du pluriel; les mots qui ne peuvent pas avoir de pluriel ont un *a*, comme כֻּלָּנוּ, עִמָּנוּ. — L'*ē* de *ēk*(*i*) est dû à l'influence de l'*i* de *ki*.

P. 13. — Dans מַלְכֵי, d'après M. K., l'*a* serait la véritable voyelle radicale, et le *scheva* une résonnance vocalique. Selon nous, *malkhay* est pour *mlekay*, qui est pour *mlakay* (voir *RÉJ.*, XXIV, 104).

P. 19. — שבר, dans le sens de nourriture, pourrait être l'abréviation de שבר רעבון (Gen., XLII, 19) « ce qui brise la faim »; cf. ...ישברו צמאם (Ps., CIV, 11).

P. 34. — רחמים n'est pas un vrai pluriel, mais égale l'arabe רחמה.

P. 36. — פרעות paraît signifier « dons généreux » (voir *REJ.*, *ibid.*, p. 140).

P. 42. — דַּי, selon nous, vient de ודי et égale l'arabe דיה *rançon ;* de même, שַׁי n'est pas pour שַׁיְא (p. 54), mais vient de ושי (arabe וסי, *couper*), et se rattache à יש, תושיה, ישיש.

P. 61. — L'absolu מִין ne se trouve que dans le Talmud. Les formes מִינֵהוּ (למינו, Gen., I, 11, ne peut être qu'une faute) et מינהם font supposer une forme מִינָה.

P. 71. — On ne peut comparer les mots חֲלָצַיִם, כְּרָעַיִם, qui sont dans le Pentateuque, à דְּרָכַיִם (Prov., XXVIII, 6, 18) et קְרָנַיִם (Daniel, VIII, 3, 5, 7), où, selon la remarque de Fürst, il s'agit de marquer le nombre *deux*. Le duel est alors une sorte de multiplicatif. Il est absolument certain que les singuliers de חלצים et כרעים sont חֶלֶץ et כֶּרַע, comme כֶּנֶף de כנפים.

P. 77. — סנים pourrait venir de פֵּן, comme בָּנִים de בֵּן. Le singulier se trouve dans la conjonction פֶּן.

P. 78. — גֵּאֶה vient de *gi''iy*, comme עִוֵּר de *'iwwir*. La forme *pi'al* ne se trouve que pour les substantifs, tandis que גאה est un adjectif. Il pourrait en être de même de רֵעֶה, abrégé de רֵעַ. — מֵלִים est une faute. La tradition et l'orthographe talmudique מעיים indiquent מֵעַיִם.

P. 83. — Il n'y a pas de raison pour séparer la forme נָקִי de l'arabe *naqiyy* et y voir une forme *qatil*, au lieu de *qatîl*.

P. 86. — Il paraît plus naturel de faire venir אָב de *abw* que de *abaw*, qui n'aurait pas donné à l'état construit אֲבִי. Le duel arabe *abawâni* a pu être influencé par le pluriel *abahât*.

P. 89. — פֹּחָם peut être pour *paham*, comme אֶחָד = *ahad*.

P. 90. — צַוָּאר est plutôt du type de גוֹזָל que de גַּנָּב. C'est pour *saw'ar*, comme en arabe *'awwal* est pour *'aw'al*. La racine est צאר, et on peut y comparer l'arabe טִיר (avec un *ya* hamzé), *colonne*.

Ibid. — עולל vient de עול : *'awlal* est pour *'awwal*. Le *lamed* a été redoublé à la place du *vav*. De même שובב vient de *schawwab* (voir *RÉJ.*, *ibid.*, p. 109, note 2).

P. 91. — Sur עפעפים, voir *RÉJ.*, *ibid.*

P. 93. — Le rapprochement de צהר et de צהרים avec l'arabe ظَهْر « dos » n'est pas si risqué que M. K. le pense. צהר paraît bien plutôt signifier « toit à double pente » que « fenêtre ». On comprend mieux le duel, dans ce cas, pour désigner l'heure de midi, qu'avec l'idée de lumière, d'autant plus que le sens d'*apparaître* ne convient guère à la lumière de midi.

P. 94. — מַלְאָךְ est un *adjectif* tiré de מלאכה et vocalisé d'après גַּנָּב. Il ne faut donc pas l'assimiler aux *substantifs* de la forme מִקְדָּשׁ, car ni le פתח, ni le sens du mot ne s'expliqueraient. En même temps, ce mot prouve que le קמץ de גנב vient d'un *a* bref, comme l'admet avec raison M. Kœnig.

P. 101. — בֵּן dérive, selon nous, de *biny* : le pluriel בָּנִים est pour בָּנְיִם et, de même, l'arabe *banoûna* est pour *bnayoûna*. שֵׁת vient également de *schity*.

P. 106. — שׂרה של בבל, dans Raschi, veut dire : le prince (l'ange protecteur) de Babylone et non pas la princesse Babylone.

P. 107. — מרפת ne peut venir que de רפת, la racine אפת n'existant pas.

P. 115. — Sur קניהן (Zach., XI, 5), voir *RÉJ.*, *ibid.*, p. 110.

P. 124. — חמוץ (Is., I, 17) est, du moins d'après les accents, en parallélisme avec היטב et משפט. Ce n'est alors ni un adjectif actif, ni un adjectif passif, mais un abstrait : la violence. Ce sens va mieux avec אשרו = ישרו : redressez les torts.

P. 128 et 138. — Sur זנורים, voir *RÉJ.*, *ibid.*, p. 107, note 2.

P. 131. — ישׁישׁ nous paraît venir de la racine ישׁי, comme תּוּשִׁיָּה, et appartiendrait au type פִּעְיֵל. De même, פלילים pourrait avoir pour racine פלי et פנינים, פני.

P. 136. — זָכוּר (Ps., CIII, 14) est probablement un aramaïsme. דְּכִיר, en araméen, signifie « se souvenant ». De même אֲחֻזִּי (Cant. III, 8) et אחוזים (Ez., XLI, 6).

P. 147. — Pour שילה (Gen., XLIX, 10), la meilleure explication consiste, d'après nous, à décomposer ce mot en שֵׁי לֹה (voir *RÉJ.*, XXX, 115).

P. 155. — כפתור vient, selon nous, de כפר, comme עשתרת de עשר et צנתר de צנר.

P. 162. — דּוֹדָה, d'après son sens, est plutôt un adjectif *dawudat*, comme טובה, qu'un abstrait *dawdat*.

P. 173 et suiv. — Les formes פְּעֵלָה, פְּעוּלָה, פְּעוּלָה, פְּעִילָה n'avaient pas nécessairement, à l'origine, deux voyelles; cf. בְּרֵכָה et l'arabe *birkat*. Il faut donc distinguer les substantifs qui n'avaient qu'une voyelle des adjectifs qui en avaient deux.

P. 174. — L'orthographe constante de פְּלֵיטָה avec un *yod*, comme זְעֵיר, indiquerait peut-être un ancien diminutif *pelaytat* « un petit reste ».

P. 177. — עֵת nous paraît venir de עתד (*RÉJ.*, XXVIII, 284); l'araméen עִדָּן viendrait de la même racine et serait pour עתדן.

Ibid. — Pourquoi ne pas admettre *bint* comme forme primitive de בת, au lieu de *bant*? L'*a* du pluriel ne prouve rien dans les ségolés.

P. 178. — אָחוֹת est plutôt pour *ahwat* que pour *ahawat*.

P. 189. — תוֹעֵבָה paraît venir de ועב = arabe עיב. תַּעֵב est un dénominatif.

P. 209. — Il est inexact de dire que שְׁבַע et תְּשַׁע sont les construits de שָׁבַע et תֵּשַׁע. שְׁבַע et תְּשַׁע sont des formes abrégées qui s'emploient en connexion avec d'autres nombres : שְׁבַע עשרה, תְּשַׁע מאות.

P. 232. — חרף en arabe est une abréviation de חרף גא ללמעני (Sibawayhi, p. 1). Il est donc inutile de chercher le sens de pointe (!), partie extrême, partie finale, petite partie accessoire. Il en est de même de מלות pour מלות הטעם.

P. 236. — Les exemples de אִי = ne pas, sont bien douteux. Il n'est pas sûr non plus que la négation talmudique אי doive se lire אִי. Nous croyons plutôt que אי est l'abréviation de אֵין et doit se lire אֵי.

P. 239. — Il aurait fallu distinguer, pour la question du daguesch après le הַ interrogatif, les mots où la 2e lettre est suivie d'une gutturale, הלעולמים, הלהרגני. Dans השחק (Jér., XLVIII, 27), les massorètes n'ont probablement pas pensé au *hé* interrogatif.

P. 250. — Le double *kaf* כמרני כפרעה indique une égalité, qui n'est pas exprimée par le simple *kaf*.

P. 253, note. — Il est probable qu'il faut prononcer כָּן, מִכָּן dans le Talmud.

P. 255. — כִּנָּם est, selon nous, une leçon mixte de כִּנָּה et כִּנִּים. — Il n'est pas sûr du tout que ירמא ait un rapport avec ירמם, il faudrait ירממא. יְרַמָּא est peut-être pour יוֹרֵמָא. — La terminaison ־ָם dans les substantifs est des plus douteuses. סֻלָּם peut venir d'une racine סלם.

P. 257. — D'après ce que nous avons dit plus haut, ־ָם est l'accusatif indéterminé. Ce n'est donc pas une « exception absolue », puisque cette terminaison s'accorde avec les règles de l'arabe.

P. 263. — יחדו n'est probablement pas le pluriel, mais la terminaison ־ָו est le suffixe singulier prononcé comme diphtongue.

P. 266. — Rien n'empêche que תמול vienne d'une racine תמל = תמם.

P. 270. — On ne voit pas comment l'*a* de la préposition ב serait une preuve que cette particule ne vient pas de בַּיִת.

P. 275. — D'après M. Giesebrecht, cité par M. K., la préposition ל marquerait la direction vers une chose, et אל le mouvement vers une chose. La distinction est insaisissable. A notre avis, ל marque l'adhésion à une chose, tandis que אל marque la direction ou le mouvement vers une chose.

P. 289. — Notre conjecture pour ממני n'avait d'autre raison d'être que l'impossibilité d'admettre le redoublement d'une préposition, car on ne voit rien de semblable dans les langues sémitiques. Ensuite, l'explication qui est donnée de מִמִּיךָ et de מִמִּיךָ est des plus forcées; enfin, pourquoi ne dit-on pas מִמִּיכֶם, מִמִּיהֶם? L'objection à faire à notre supposition, que מִמֶּנּוּ

est pour מִנֶּכָּ, c'est que l'emploi du כ énergique se comprend moins avec des prépositions qu'avec les adverbes. En définitive, nous serions porté à voir dans le second מ la particule מַה, qui se trouve autrement vocalisée dans כמוֹנִי.

P. 297. — Il semble bien que l'arabe *iyyâ* répond à l'hébreu אֶת. *Iyyâ* = *iwyâ*, comme *ayyâm* = *awyân*. Quant à *ayât*, c'est une autre forme tirée de la même racine.

P. 300. — Les différentes explications citées par M. K. pour מוּל sont peu satisfaisantes. Selon nous, מוּל est pour מוּלָה, comme מַעַל pour מַעֲלֶה, מַעַן pour מַעֲנֶה, et la racine serait ולי. L'arabe ולי מוא répond exactement au sens de מוּל.

P. 302. — מלקדמין ne peut signifier que « dès l'origine », aussi bien dans Is., II, 6, que Gen., IV, 16.

P. 310. — L'argumentation de M. K. pour prouver que עדי, אלי, עלי ont été traités comme des pluriels n'est pas décisive. Si l'on dit עָלָיו et non pas עֲלֵהוּ, c'est que עליו vient de *ʿalay-hu*, contracté en *ʿalaw*, tandis que עֲלֵהוּ vient de *ʿalaya-hu*, contracté en *ʿalâhu*, *ʿalêhu*.

P. 330. — La voyelle ו devant un scheva ou une labiale n'est pas longue; c'est, au contraire, une voyelle des plus brèves, car elle remplace un scheva. Dans la prosodie des poètes du moyen âge, le ו devant une labiale compte comme une brève au même titre que le scheva nâ ou le hatef.

P. 346. — M. K. n'a pas cité notre opinion que בִּי = בְּ (*RÉJ.*, XXII, 129).

P. 352. — Il n'est pas nécessaire de chercher à expliquer le silence de Saadia sur la ponctuation babylonienne, car Saadia en fait expressément mention (voir *Monatsschrift*, XXXVIII, 572).

P. 353. — Sur le Qeré Ketib de Gen., VIII, 17, nous avons donné une explication qui présente quelque analogie avec celle que M. K. donne de בַּוִּר (p. 54, note 1). M. K. pense avec raison que les ponctuateurs ont eu en vue le mot עַיִן; on aurait donc donné par erreur au qeré les consonnes du ketib. De même, le véritable qeré du ketib הוצא serait יֻצֵּא, et non pas הֻוְצֵא. Par erreur, le ה du ketib a été ajouté au qeré (voir *RÉJ.*, XXIV, 139).

P. 367. — La forme אָנוּ, que toutes les grammaires citent, n'existe pas. Dans le seul passage (Jér., XLII, 6) où אנו se trouve, c'est un ketib, et les voyelles appartiennent au qeré. La prononciation traditionnelle du mot talmudique est אָנוּ avec un קמץ.

P. 375. et suiv. — M. K. combat la théorie d'après laquelle il y a antériorité du nom sur le verbe, le verbe ayant été lui-même à l'origine un nom. M. K. croit, au contraire, que le verbe est né simultanément avec le nom (une forme telle que *qatal* n'ayant jamais eu d'existence indépendante du nom ou du verbe qui en sont tirés). Il nous semble que les deux opinions sont inexactes, en ce sens qu'elles supposent, dès l'origine du langage, des notions de temps, d'activité ou d'état que les mots n'exprimaient certainement pas. Ces nuances d'idées se sont formées peu à peu et ont été rendues par la différenciation de l'accent, des voyelles, et plus tard par l'adjonction des affixes. Ainsi, *qatal* n'était primitivement ni un un nom, ni un verbe, ni un passé, ni un futur, ni une action, ni une qualité, mais le tout ensemble. Croire que *qatal* aurait toujours eu des suffixes, c'est admettre pour le langage primitif une perfection merveilleuse. L'argument que M. K. tire de la différence entre *qataltu* et l'araméen *qatilna* est sans portée, car *qataltu* est de formation ancienne, et *qatilna* de formation récente : *tu* a dû être aussi à l'origine un pronom indépendant. Enfin, *qatal* est bien un participe actif dans קָם, שָׂם et, en

arabe, dans certains collectifs. Si *qâtil* l'a remplacé le plus souvent, c'est que *qatal* était aussi un adjectif.

P. 391. — L'existence d'une forme *yaqatal* est loin d'être prouvée. On la suppose uniquement pour expliquer *yaqtul*. Il est infiniment plus simple d'admettre *ya-qtul* comme forme primitive.

P. 392. — Comment l'arabe (classique) pourrait-il mettre l'accent de *uqtul* sur la première syllabe, puisque l'*u* est presque toujours supprimé?

P. 407. — On ne peut comparer נבִיאה = *nabî'at* et נבוּאה = arabe *nubuwwat*.

P. 420. — L'idée que le suffixe de la 3e pers. fém. sing. *al* se soit primitivement terminé par *a* n'est prouvée ni par l'éthiopien, ni par les formes קטלָתֶך, קטלָתֶם, qui ont suivi vraisemblablement l'analogie du masculin. Ce qui prouve que *at* n'était pas terminé par *a*, c'est que la forme pausale a l'accent sur l'avant-dernière syllabe, tandis que ברכה de *barakata* a l'accent sur la dernière.

P. 427. — Pourquoi זָרָא ne viendrait-il pas d'une racine ל"א, puisque זרא existe en arabe avec le même sens?

P. 433. — On ne comprend pas pourquoi M. K., qui admet que la mimation est antérieure à la nunation (p. 431), veut que le locatif *a* vienne de *an*. Il est clair que l'arabe *an* = *am*, et que c'est *m*(*a*) qui s'est ajouté à la désinence *a*, et non pas *a* qui serait abrégé de *am*.

P. 448. — La différence entre יְשֵׁנָה et שֵׁנָה vient de ce que le premier est pour *wasinat* et l'autre pour *wsinat*.

P. 460. — M. K. compare dubitativement הלך et ולך. En réalité, ולך ne se trouve nulle part, et si הלך subit les mêmes irrégularités que certains verbes פ"ו, c'est par suite de l'analogie de sens qui existe entre הלך *marcher* et ירד *descendre*, יצא *sortir*, ישב *s'asseoir*.

P. 464. — פרשז n'est-il pas l'arabe et l'assyrien פרשד, racine primitive פשד = פשט? La lecture avec un שׂ est due à l'influence de פרשׂ.

P. 467. — Pourquoi prendre comme exemple de contraction un mot comme סַבָּה, qui n'a jamais existé?

P. 489. — La forme talmudique לירד (à lire לֵרֵד) n'a rien à voir avec ליקדה, etc. Le yod est une *mater lectionis*, et l'infinitif avec lamed est modelé sur le futur יֵרֵד.

P. 497. — M. K. a tort d'appeler traditionnelles les lectures מְמַעֵט, נִתְמַעֵט, נִיקוּף, בִּיעוּר, qui représentent la mauvaise vocalisation d'un éditeur quelconque ou la combinaison maladroite des points voyelles avec les *matres lectionis*.

P. 507. — Dans יקום et יבול nous croyons plus simple de voir des substantifs de la forme פִּעוּל, en admettant pour יקום une racine וקם, qui existe en arabe et est en partie synonyme de וקף et de קום en hébreu.

P. 509. — Nous persistons à croire que יָלֵד = *yàlidu*. Pour le צרי du préfixe, nous admettons qu'il est dû à l'influence de l'*i* qui suit, comme dans la terminaison ־ֵךְ pour *âki* et ־ֵהִ, en araméen, pour *âhi*. Si ce צרי se maintient là même où il n'est pas protonique et ne se change pas en scheva, c'est sans doute qu'on a évité de trop changer la forme du futur (qui à la 3e pers. se serait confondu facilement avec le passé) : יִדְעוּהוּ, תִּדְעוּהוּ, comme on a conservé le קמץ de שָׁבוּעוֹת « semaines » pour que ce mot se distinguât de שְׁבוּעוֹת « serments ». Lorsque l'accent recule pour une raison accidentelle, il peut ne pas exercer d'influence sur les voyelles antérieures. Il est à noter que וקשרתי conserve sa voyelle sous le *qof*, malgré le déplacement du ton. La règle que la voyelle disparaît dans toute syllabe éloignée de l'accent n'est donc pas absolue.

P. 511. — L'*a* de *banoûna*, comme celui de בנים, s'explique comme l'*a* ordinaire du pluriel des ségolés.

P. 514. — Sur quelle autorité M. K. s'appuie-t-il pour dire que l'accent est sur *qa* dans *qataltahu* et sur *kâ* dans *kataba*? Les grammairiens arabes ne nous disent rien sur l'accent, et la prononciation des Arabes actuels ne prouve rien pour la langue classique. D'ailleurs, la prononciation *kteb* des Algériens prouverait que la première syllabe de *kataba* n'était pas accentuée. Pour l'éthiopien *gâbra* de *gabira*, c'est une erreur de croire qu'une voyelle primitivement accentuée ne puisse pas disparaître. Si la voyelle n'est pas assez forte pour retenir l'accent, le ton se déplace et la voyelle tombe.

P. 523. — M. K., contrairement à ses habitudes, nous paraît avoir exécuté un peu sommairement notre théorie sur l'accent tonique en hébreu ([t. XX, p. 73 et suiv., complétée par] t. XXV, p. 111 [et t. XXVI, p. 59]). M. K. trouve impossible que la voyelle accentuée de *qatâlat* se change en *scheva*, et que, par suite, le ton se déplace. M. K. a raison; nous avons eu le tort de prendre la cause pour l'effet. Mais, t. XXV, p. 112, nous avons dit que la syllabe *lat* de *qatalat* a attiré le ton, et, un peu plus loin, qu'il y a une tendance générale, en dehors de la pause, à porter le ton sur la dernière syllabe. Ce n'est donc pas parce que la voyelle est tombée que le ton s'est déplacé, c'est, au contraire, le déplacement du ton qui a amené la chute de la voyelle de la seconde radicale, c'est pour la même raison que *ánî* est devenu אָנִי (pause אֲנִי), et *anâkî*, אָנֹכִי (où le קמץ est resté malgré le déplacement du ton), *átta* אַתָּה (p. אֲתָה). M. K. n'a pas suffisamment prouvé que notre théorie soit insoutenable, et nous la croyons plus simple et plus exacte que les autres théories. Nous maintenons donc: 1° que l'accent tonique, à l'époque où l'hébreu avait encore les désinences conservées en arabe, était sur l'avant-dernière syllabe; 2° que la pause maintient l'accent à sa place primitive, tandis que, en dehors de la pause, l'accent est très souvent déplacé; 3° que, lorsque l'accent est ainsi déplacé, la syllabe ne devient pas protonique, mais perd sa voyelle, tandis que la voyelle protonique véritable se maintient.

M. K. réfute ce que nous avons dit (t. XX, p. 76) du déplacement du ton produit par le vav conversif. Nous-même avons renoncé à notre explication (voir t. XXVI, p. 53, note 3). Nous profitons de l'occasion pour rectifier ce que nous avons dit, t. XX, p. 74, de l'accent tonique de mots comme חִנָּם, etc. L'accent est très justement sur la dernière syllabe, parce que le *mem* vient de *ma*. חִנָּם est donc pour *hinnáma*. Par suite, *ibid.*, p. 73, il faut effacer *matarum* après מטר, car מטר vient certainement de *matâra*, et non pas de *mataram* ou *matarum*.

Dans sa courte préface, M. Kœnig dit qu'il a la conscience de ne s'être laissé diriger que par l'intérêt objectif qu'il prend aux progrès de la science. Tout le monde sera d'accord, en effet, pour reconnaître que M. K. est exempt de ces préventions qu'on remarque parfois jusque dans les ouvrages de pure philologie. Que le savant professeur voie dans notre critique même une application des principes qui l'ont guidé. — *Mayer Lambert.*

KOSTERS-LEIDEN. Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode, übers. von A. Basedow. Heidelberg, Hörning, 1895; in-8° de 127 p.

LANDAU (Richard). Geschichte der jüd. Aerzte. Berlin, Karger, 1895; in-8° de 144.

LEIMDÖRFER (D.). Die Messias-Apokalypse פרק משיח. Studie zur Kaddisch-Literatur. Vienne, imp. Waizner, 1895; 12 p. (Tirage à part de la Neuzeit 1895.)

Levi (D.). Il simbolismo nell'antico Egitto e l'idea ebraica. Petigliano, Paggi, 1895 ; in-16 de 41 p.

Lewin (M.). Aramäische Sprichwörter u. Volkssprüche. Francfort, Kauffmann, 1895 ; in-8° de 90 + xii p.

Lewy (Heinrich). Die semitischen Fremdwörter im Griechischen. Berlin, Gaertner, 1895 ; in-8° de xxvii + 334 p.

Maimonides' Commentar zum Tractat Aboda zara. Zum ersten Male im arab. Urtexte mit der hebr. Uebersetzung des Ibn Jaqub hrsgg. u. mit Anmerk. versehen von J. Wiener. Berlin, Calvary, 1895; in-8° de 21 + 43 p.

Mez (A.). Die Bibel des Josephus, untersucht f. Buch v-vii der Archäologie. Bâle, Jaeger et Kober, 1895 ; in-8° de 84 p.

Montet (F.). La composition de l'Hexateuque, des Juges, de Samuel et des Rois. Lyon, 1895; in-8° de 36 p.

Moore (G. F.). A critical and exegetical commentary on Judges. Edimbourg, Clark, 1895 ; in-8° de 526.

Moses (F.). Die Bibel der Vernunft. Leipzig, impr. Bollrath, 1895; in-8° de 52 p.

Münz (L.). Rabbi Eleasar. Eine Lebensbeschreibung zugleich eine Einführung in die Lehrmethode des rabbin. Schriftthums. Trèves, S. Mayer, 1895 ; in-8° de 154 p.

Nacht (J.) Tobia b. Elieser's Commentar zu Threni. Francfort, Kauffmann, 1895 ; in-8° de 31 + 36 p.

Neteler. Untersuchung pentateuchisch-ägyptischer Gleichzeitigkeiten. Munster, Theissing, 1895 ; in-8° de 15 p.

Perles (Felix). Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. Munich, Ackermann, 1895 ; in-8° de 95 p.

Un de nos collaborateurs rend compte de ce mémoire du fils du regretté J. Perles dans le présent numéro.

Poznanski (S.). Beiträge zur Geschichte der hebr. Sprachwissenschaft. I. Eine hebr. Grammatik aus dem xiii. Jh. Berlin, Calvary, 1894; in-8° de 35 + 23 p.

Poznanski (S.). Isak. b. Elasar Halevi's Einleitung zu seinem שפת יתר. Breslau, Schottlaender, 1895; in-8° de 14 p. (Tirage à part de la Monatsschrift, 1895).

Poznanski (S.). Mose b. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla, nebst den Fragmenten seiner Schriften. Leipzig, Henrichs, 1895; in-8° de viii + 200 p.

Notre collaborateur M. Bacher rendra compte de cet excellent ouvrage.

Ryle. Philo and Holy Scripture, or the quotations of Philo from the books of the Old Testament, with introduction and notes. Londres, Macmillan, 1895 ; in-8° de xlviii + 312 p.

SACERDOTE (G.). The ninth Mehabbereth of Emanuele da Roma and the Tresor of Peire de Corbiac. Londres, impr. Wertheimer, 1895 ; in-8° de 20 p. (Tirage à part du Jew. Quarterly Review, 1895.)

SAINEANU (M.) Limbele semitice, schita istorica-linguistica. Bucharest, impr. Codreanu et Savoiu, 1895 ; in-8° de 49 p. (Tirage à part de Anuarul pentru Israeliti, XVIII.)

SAMTER (N.) Judentaufen im neunzehnten Jahrhundert. Breslau, impr. Schatzky, 1895 ; in-8° de 43 p.

SCHIAN (M.). Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jesaias 40-66. Halle, Krause, 1895 ; in-8° de 62 p.

SCHREINER (M.). Der Kalam in der jüdischen Literatur. Berlin, impr. Itzkswoki, 1895 ; in-4° de 67 p.

SCHWAB (Moïse). Histoire des Israélites depuis l'édification du second Temple jusqu'à nos jours. Nouv. édition. Paris, Durlacher, 1895 ; in-18 de 300 p.

STEINTHAL (H.). Zu Bibel u. Religionsphilosophie. Neue Folge. Berlin, Reimer, 1895 ; in-8° de 258 p.

TEMPLER (B.). Die Unsterblichkeitslehre bei den jüd. Philosophen des Mittelalters. Leipzig et Vienne, Breitenstein, 1895 ; in-8° de 79 p.

TIEFENTHAL. Daniel explicatus. Paderborn, Schöningh, 1895 ; in-8° de 380 p.

VOGELSTEIN (Hermann) et RIEGER (Paul), Geschichte der Juden in Rom. II. Band. Berlin, Mayer et Müller, 1895 ; in-8° de 456 p.

VOLLMER (H.). Die alttestamentlichen Citate bei Paulus, nebst einem Anhang über das Verhältniss des Apostels zu Philo. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1895 ; in-8° de 103 p.

WELLHAUSEN (J.). Israelitische u. jüd. Geschichte. 2e éd. Berlin, Reimer, 1895 ; in-8° de 377 p.

WINCKLER (H.). Völker u. Staaten des Alten Orients. 2. Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. I. Th. Leipzig, Pfeiffer, 1895 ; in-8° de 226 p.

WINKLER (A.). Beiträge zur Kritik der Midrasch Threni. Giessen, 1894 ; in-8° de 67 p.

WRIGHT (G. H. B.). Was Israel ever in Egypt? or a lost tradition. Londres, Williams et Nutt, 1895 ; in-8° de 406 p.

ZEITLIN (William). קריית ספר. Bibliotheca hebraica post-mendelssohniana. Bibliographisches Handbuch der neuhebräischen Literatur seit Beginn der Mendelssohn'schen Epoche bis zum Jahre 1892, nach alphabet. Reihenfolge der Autoren mit biographischen Daten und bibliogr. Notizen. II. Hälfte, N.-Schluss. 2e édit. Leipzig, Koehler's Antiquarium, 1895 ; in-8° de p. 249-548.

Ce travail nous paraît très complet, nous n'y avons constaté aucune lacune. On verra par là la richesse de la production hébraïque depuis un siècle.

4. *Périodiques.*

Am Ur-Quell (mensuel, Lunden), 6e vol., 1895. = = N° 1. A. Nagelberg : Der Wolf zahlt mit der Haut. Eine chassidäische Sage aus Galizien. — Eduard Kulke : Judendeutsches Wiegenlied. = = N° 2. Isak Robinsohn : Rätsel galizischer Juden. = = N° 3. Eduard Kulke : Judendeutsches Volklied (Mähren). = = Nos 4-5. Eduard Kulke : Judendeutsche Sprichwörter aus Mähren, Böhmen u. Ungarn (*suite*, nos 6-7, contient peut-être trop de dictons empruntés au Talmud). = = Nos 6-7. Ed. Kulke : Lied beim Ausgang des Sabbath (Mähren). [Bemoizoeh joim menucho ne veut pas dire : Wenn er gefunden hat den Tag der Ruhe, mais « à l'issue du jour du repos).

Israelitische Monatsschrift (Supplément de la Jüdische Presse, Berlin). 1895. = = N° 1. Preuss : Der Arzt in Bibel u. Talmud (*fin*, n° 2). — A A. Kehimkar : Die Beni Israel in Bombay. = = N° 3. L. A. Rosenthal : Etwas über das talmud. Strafrecht (*suite et fin*, nos 4 et 7). = = N° 4. Simon Dubnow : Die Blutbeschuldigung von Babowno i. J. 1829 (*suite et fin*, n° 5). = = N° 5. Die Bibel u. die alkoholischen Getränke. = = N° 6. Ein Proselyt im XVIII. Jahrhundert. = = N° 7. Frank u. die Frankisten (*suite*, n° 8). = = N° 8. H. Brody : Ein Einfluss Jehuda ha-Levi's auf seine Nachfolger.

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome VII, 1895. = = N° 27, avril. I. H. Weiss : Leopold Zunz. — A. Neubauer : Alfonso de Zamora. — H. Hirschfeld : Jewish-arabic liturgies (*suite*). — B. Lionel Abraham : The expulsion of the Jews from England in 1290 (*fin*). — Ninas Davis, Elsie Davis et Edw. G. King : Some translations of hebrew poems. — G. H. Skipwith : Gleanings from the book of Isaiah. — C. G. Montefiore : Florilegium Philonis. — Critical notices. — Notes and discussions : M. Friedländer : A third system of symbols for the hebrew vowels and accents. — G. H. Skipwith : Studies in the book of Jeremiah. = = N° 28, juillet. K. Kohler : The pretalmudic haggada. II. The Apocalypse of Abraham and its kindred. — F. C. Conybeare : The philosophical aspects of the doctrine of divine incarnation. — Michael Adler : A specimen of a commentary and collated text of the Targum to the Prophets Nahum. — Buchanan Gray : The references to the « King » in the Psalter, in their bearing on questions of date and messianic belief. — W. Bacher : Qirqisani, the Karaite, and his work on jewish sects. — Gustavo Sacerdote : The ninth Mehabbereth of Emanuele da Roma and the Trésor of Peire de Corbiac. — S. Schechter : Corrections and notes to Agadat Shir Hashirim. — F. C. Conybeare : Philo concerning the contemplative Life. — Critical notices.

Journal Asiatique (Paris, bimestriel). 9e série, t. V, 1895. = = N° 2, mars-avril. S. Karppe : Quelques notes d'astrologie talmudique. = = N° 3, mai-juin. A. Durand : Le pronom en égyptien et dans les langues sémitiques. = = N° 4, juillet-août. Chavannes : Rapport annuel.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau). 39e année, 1895. = = N° 7, avril. J. Theodor : Der Midrasch Bereschit rabba (*suite et fin*, nos 8-11). — J. Bassfreund : Hebr. Hand-

schriften-Fragmente in der Stadt-Bibliotek zu Trier (*suite et fin*, nos 8, 9 et 11). — Ch. Mendelssohn : Zum Targum des Achtzehngebetes. — David Kaufmann : Der älteste jüdische Friedhof Ungarns. — Adolf Frankl-Grün : Die Privilegien der jüd. Gemeinde in Kremsier (*suite et fin*, nos 8-9). — P. G. von Möllendorff : Die Juden in China. = = N° 8, mai. David Kaufmann : Nathanael Trabot über die Behandlung der Gebete in der Composition. Ein Beitrag zur Geschichte des synagogalen Gesanges. = = N° 9, juin. A. Epstein : Das talmud. Lexikon יחוסי תנאים ואמוראים und Jehuda ben Kalonymos aus Speier ((*suite et fin*, nos 10-11). H. Hirschfeld : Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Dalalat Al Haririn (*fin*, n° 10). — Moritz Steinschneider : Miscellen. = = N° 10, juillet. Samuel Poznanski : Miscellen über Saadja. — David Kaufmann : Die Promotion des Posener Arztes Dr Moses Lima in Padua am 19. August 1639. = = N° 11, août. Frankl-Grün : Der Ursprung der Gemeinde Kremsier. = = N° 12, septembre. M. Grünwald : Ein Wort über die religiösen Beziehungen der Semiten zu ihren Nachbaren. — Alexander Kohut : Ein Beitrag zur Literatur des Ritus von Jemen. — David Kaufmann : Chajjim b. Mose Katzenellenbogen u. die zweite Judenschlacht von Lublin. — Max Pollak : Daten zur Einwanderung ungarischer u. polnischer Juden nach Schlesien.

Revue sémitique (trimestrielle, Paris). 2e année, 1894. = = Avril. J. Halévy : Recherches bibliques : Institution du pacte de la circoncision ; promesse de descendants royaux et annonce de la naissance d'Isaac ; visite des êtres célestes chez Abraham et à Sodome, destruction de Sodome et de Gomorrhe ; délivrance de Lot et origine de Moab et d'Ammon ; Abraham en Philistie ; enlèvement et restitution de Sara. — Notes pour l'interprétation des Psaumes (XXXVI-XXXIX). = = Juillet. J. Halévy : Recherches bibliques : Naissance d'Isaac ; renvoi d'Ismaël ; alliance avec Abimélec, roi des Philistins.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 15e année, 1895. = = N° 2. Löhr : Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel (*suite*). — Frankenberg : Die Schrift des Menander, ein Produkt der jüd. Spruchweisheit. — Rosenthal : Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester u. Daniel verglichen. — Beer : Klagelieder, v, 9. — Meinhold : Threni, II, 13. — Moritz Jastrow : Threni, II, 6*a*. — Nestle : חבר = εθνος. — Zum Codex Alexandrinus in Swete Septuaginta. — Bacher : Rabbinisches Sprachgut bei Ben Ascher. — Der Name der Bücher der Chronik in der Septuaginta. — Muhammedanische Weissagungen im Alten Testamente. — Brockelmann : Zu den Muhammedanischen Weissagungen. — Albrecht : Das Geschlecht der hebr. Hauptwörter. — Prætorius : Threni, IV, 5, 16. — Bibliographie.

ISRAEL LÉVI.

Büchler (Adolf). **Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzent des Jerusalemischen Tempels** (II. *Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien*).

La période de l'histoire du peuple juif qui va depuis les victoires des Macchabées jusqu'à la sanglante défaite de Bar-Kokhba, en raison de la haute importance qu'elle offre pour le judaïsme et particulièrement pour le christianisme, a été souvent étudiée par les savants de l'une et l'autre confession. Les sources non hébraïques ont été examinées par nombre de philologues, de théologiens et d'historiens. Les résultats de ces recherches sont consignés dans des ouvrages de premier ordre, tels que la *Geschichte des jüdischen Volkes,* de Schürer, et la *Israelitische und jüdische Geschichte*, de Welhhausen. C'est donc là un domaine qui a été exploité à fond.

La littérature talmudique se distingue par ce trait, qu'elle ne fournit que très rarement des indications directes de date et de lieu, du moins à ceux qui ne l'examinent que superficiellement, car, en réalité, elle contient beaucoup de matériaux historiques. Il est donc bien naturel que ceux qui ne sont pas familiarisés avec cette littérature et ne s'en occupent qu'en passant soient arrivés à croire que les renseignements qu'on peut y puiser sont peu nombreux et peu sûrs. Il est de fait que, dans la tradition juive, l'histoire et la légende, la vérité et la fiction se côtoient sans qu'un signe extérieur les distingue l'une de l'autre. L'œil exercé du savant sait pourtant séparer l'ivraie du bon grain, comme le prouvent les travaux de Graetz, Derenbourg et autres. Le tout est de savoir distinguer les éléments historiques qui se cachent sous les relations du Talmud qui ne se donnent pas justement comme des relations historiques. C'est le mérite de M. Büchler de s'en être tenu à ces renseignements, d'autant plus sûrs qu'ils sont livrés sans prétention. C'est sur ces données qu'il a échafaudé son ouvrage, dont la hardiesse surprendra tout d'abord, mais qui est appelé à renouveler les études historiques.

Son livre est divisé en cinq chapitres. Le premier traite des sources talmudiques de l'histoire des prêtres, à savoir de la plus ancienne Mischna de l'école de Yohanan ben Zaccaï à Jabné, de l'académie de Lydda et des traditions sur le temple conservées à Séphoris. Dans le second chapitre intitulé : « Les prêtres à Jérusalem », l'auteur traite du nombre et des catégories de prêtres, du langage dont ils se servaient pendant le service du temple, et des rapports des principaux prêtres avec les prêtres ordinaires pendant le service des sacrifices. Ensuite, il parle des fonctionnaires du temple, notamment de ceux de chaque série de service, et du *Segan.* Le quatrième chapitre expose les rapports des prêtres et des lévites dans l'ordre

suivant : les sources, le chant des lévites, les services des lévites de garde et leurs fonctions dans le temple, les lévites employés dans le temple, le Targoum du Pseudo-Jonathan et le livre des Jubilés sur les lévites. Le dernier chapitre traite des résidences des prêtres en dehors de Jérusalem ; il désigne comme telles : la Judée, Jéricho, le nord de la Judée et la Galilée.

Les titres des divers chapitres ne donnent une idée suffisante ni de l'abondance des questions qui y sont examinées, ni des résultats généraux et particuliers qui y sont enregistrés. L'auteur a lui-même énuméré ces résultats. Nous reproduisons ici ses paroles :

« Résumons rapidement les principaux résultats de nos recherches. Les sources où l'on peut trouver des données pour l'histoire du culte au temple dans les dix dernières années avant la destruction de Jérusalem sont presque exclusivement les ouvrages de la littérature talmudique, et, parmi ceux-ci, les seules relations reposant sur des traditions anciennes et sûres qui se sont conservées principalement dans les académies de Lydda et de Séphoris, et dont la véracité ne peut être mise en doute sans raison décisive lorsqu'elles peuvent être attribuées à un narrateur contemporain des événements. Pour les sept dernières années de l'existence du temple, on ne peut invoquer l'autorité de Josèphe, en ce qui concerne l'organisation intérieure, qu'autant que cette organisation est restée comme elle fut dans les premiers temps. Les changements qui ont eu lieu durant cette époque sont ignorés de cet écrivain, car depuis l'an 63 il séjourna presque constamment loin de Jérusalem, d'abord à Rome, ensuite en Galilée, et il ne s'intéressa qu'aux incidents politiques, sans se préoccuper des questions religieuses. Les événements de la vie intérieure et religieuse des Juifs n'attirèrent nullement son attention. Il ignore, par conséquent, la profonde transformation qui se produisit dans le service du temple à la suite de la chute du grand-prêtre Anan ben Anan, qui, même en matière de culte, professait les idées sadducéennes : cette révolution rendit les Pharisiens seuls maîtres du sanctuaire. La Mischna, au contraire, donne la description détaillée et exacte du culte institué par les Pharisiens. Elle montre clairement quelles pratiques furent nouvellement créées et celles qui furent abolies. Elle nous apprend que l'aristocratie sacerdotale, qui, depuis longtemps, ne s'occupait plus du service des sacrifices et ne venait au temple que pour commander et s'emparer des revenus des prêtres ordinaires, perdit toute autorité sur le culte des sacrifices et fut remplacée par des prêtres pharisiens. Les autres fonctionnaires sadducéens du temple durent également céder la place à des Pharisiens. On créa l'emploi du *Segan*, qui fut chargé de surveiller le grand-prêtre au moment où il offrait des sacrifices et où il avait l'occasion de faire prévaloir certaines idées sadducéennes. Le Segan était assisté des membres du tribunal, également choisis parmi les Pharisiens, comme R. Yohanan b. Zaccaï, et qui avaient aussi la mission d'empêcher le grand-prêtre

de s'inspirer, dans le service du temple, des idées sadducéennes. Tout ce que les Sadducéens avaient combattu dans le cérémonial des sacrifices fut désormais appliqué avec beaucoup de pompe et de solennité, comme, par exemple, la manière de couper l'*Omer*, les libations à la fête des Tentes, la préparation des cendres de purification, etc. Avant la victoire des Pharisiens, toutes les opérations qui se rattachaient aux sacrifices étaient accomplies exclusivement par des prêtres, parce que, de parti pris, les laïques en étaient écartés. Désormais, on confia intentionnellement aux laïques toutes les opérations pouvant être exécutées par des non-prêtres. Pour bien marquer la victoire remportée par le peuple sur l'exclusivisme sacerdotal, on célébra ces cérémonies avec accompagnement de grandes réjouissances. Au lieu de l'araméen, ce fut l'hébreu qui devint la langue en usage durant le service des sacrifices. Les prêtres en fonctions, qui avaient des tendances pharisiennes, furent rétablis par les rabbins dirigeants dans leurs anciens droits, dont les prêtres des hautes classes les avaient dépossédés. Outre les fonctionnaires inamovibles du temple, on choisit des *Amarkol* et des *Guizbar* dans la section de service. Les lévites aussi, qui, dans leurs fonctions de chantres et de portiers du temple, avaient perdu toute importance, furent relevés d'un certain degré et obtinrent des emplois dans le sanctuaire. Ces réformes introduites dans tous les détails de l'organisation du temple furent naturellement combattues avec énergie par les représentants de l'aristocratie sacerdotale, comme le montrent le Targoum du Pseudo-Jonathan et le Livre des Jubilés, composés dans ce milieu. La situation du bas sacerdoce vis-à-vis de l'aristocratie des prêtres est éclairée d'un jour très vif par l'*Assomption de Moïse*. Enfin, l'Evangile, par ses imprécations contre les Pharisiens, fournit aussi un chapitre intéressant sur l'histoire des prêtres de haut rang. Nous avons encore trouvé d'autres renseignements sur les prêtres établis dans les villes de province de la Judée ; nous avons déterminé leurs lieux de résidence et montré la situation particulièrement influente des prêtres de la haute classe à Jéricho. D'autre part, nous avons essayé de déterminer la situation des prêtres ordinaires vis-à-vis de la population rurale au milieu de laquelle ils vivaient. »

Après cet exposé, emprunté à l'auteur même, examinons les points que M. Büchler croit avoir établis.

L'auteur prouve (p. 16-23) que l'école de R. Yohanan b. Zaccaï ne s'occupait presque pas des questions relatives au temple et que, pour cette raison, elle n'a pas laissé de renseignements sur le sanctuaire. Pour expliquer ce fait, M. B. déclare que les prêtres instruits se tinrent à l'écart de l'école de Yohanan, à cause de son hostilité vis-à-vis du sacerdoce et du caractère équivoque de son passé politique. Les deux raisons sont exactes. On a dû, en effet, reprocher souvent à R. Yohanan la conduite qu'il avait tenue pendant et après l'insurrection. Cela résulte avec certitude de son Agada sur Deut., XXVII,

6, qui porte tout à fait le caractère d'une justification personnelle et que n'a pas citée M. Büchler. A propos de l'autel, il déclare que celui qui établit la paix entre les hommes, les époux, les cités, les nations, les gouvernements et les familles, ne peut être frappé d'aucune peine [1]. Comme la tradition le rapporte, Yohanan b. Zaccaï, d'accord avec les Romains, avait choisi Jabné pour lieu de résidence. Nous croyons que, dans ce choix, le désir des Romains fut déterminant, car Yohanan aurait sûrement choisi une ville qui fût un centre plus ancien et plus convenable pour la science juive. Comme il devait son école au bon vouloir des oppresseurs, beaucoup de docteurs n'accueillirent certainement ses tentatives qu'avec défiance. D'ailleurs, son école n'avait pas de légitimité, puisqu'il n'était pas de la descendance des patriarches. Une opinion qui, selon nous, a beaucoup de vraisemblance, est que Yohanan b. Zaccaï *n'osait* pas admettre dans son école certains vieux docteurs appartenant à la classe sacerdotale et qui étaient déjà célèbres à l'époque où le temple était encore debout, pour ne pas se compromettre vis-à-vis des autorités. Les Romains lui avaient concédé l'établissement d'un Sanhédrin, mais la maison du Patriarche, qui s'était compromise vis-à-vis d'eux lors de l'insurrection et qui était aussi plus dangereuse à cause de sa légitimité, en était exclue [2]. De même, les docteurs les plus célèbres ont dû être exclus de l'école de Yohanan b. Zaccaï, cet unique débris de l'indépendance nationale, sur le désir exprimé directement ou indirectement par les Romains [3]. On s'expliquerait ainsi pourquoi ces

[1] *Mekhilta* sur xx, 25 : רבי יוחנן בן זכאי אומר הרי הוא אומר (Deut., xxvii, 6) אבנים שלמות תבנה אבנים שמטילות שלום והרי דברים ק"ו ומה אם אבני מזבח שאינם לא רואות ולא שומעות ולא מדברות על שמטילות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים אמר הקב"ה לא תניף עליהם ברזל המטיל שלום בין איש לאיש בין אשה לאשתו בין עיר לעיר בין אומה לאומה בין ממשלה לממשלה בין משפחה למשפחה על אחת כמה וכמה שלא תבא עליו פורענות. D'abord il est clair qu'il parle de lui-même, autrement l'expression si modeste « aucun châtiment ne le frappera » et l'interprétation forcée de שלמות par שמטילות שלום ne seraient pas de mise. Les mots « entre les gouvernements et les nations » sont une allusion claire aux Romains et aux Judéens. « Entre les familles » peut être une allusion aux factions et aux familles qui avaient été rejetées pour cause d'impureté sacerdotale ou de toute autre impureté. Yohanan b. Zaccaï n'était pas d'avis qu'on examinât de trop près les arbres généalogiques, comme M. Büchler le prouve. « Entre les cités et les hommes » est une allusion tout à fait transparente aux luttes intestines pendant la guerre. « Entre les époux » peut se rapporter à des cas où l'époux, notamment quand il s'agissait de prêtres, pour éviter les occasions d'impureté, ne voulait plus cohabiter avec sa femme (cf., pour un cas de ce genre, la Mischna de *Ketoubot*, ii, 9).

[2] Cette assertion n'est pas contredite par ce qui est relaté dans *Baba Batra*, 10 *b*, où Gamliel est présenté comme le disciple de Yohanan, car ceci peut avoir été vrai antérieurement, à Jérusalem, ou à une époque bien postérieure à la fondation de l'école de Jabné.

[3] Josué ben Hanania avait toujours eu des sentiments pacifiques et était *persona grata* auprès des Romains. M. Krauss, dans son article : *Die römischen Besatzungen in Palästina*, fait remarquer avec raison que R. Yohanan b. Zaccaï était établi sur le territoire militaire (*Magazin*, XX (1893), p. 119). Cependant, je ne voudrais pas étendre

docteurs n'apparurent à Jabné qu'avec Gamliel. La maison du patriarcat, après la mort de Yohanan b. Zaccaï, avait reconquis ses anciens droits. Les Romains leur avaient fait sans doute cette concession en raison de la paix qui s'était maintenue depuis plusieurs années et de la détente qui s'était produite dans les esprits en Judée. Cette hypothèse est confirmée par le fait que Gamliel émigra de Lydda, où il avait une école dépourvue de tout caractère officiel, à Jamnia. En effet, il ne pouvait recevoir d'investiture pour Lydda. L'école de Jabné avait, au contraire, un caractère officiel, ce qui explique la hardiesse avec laquelle Yohanan ben Zaccaï attribuait à son tribunal, sur tous les points, la même autorité qu'à celui de Jérusalem, et le fait qu'il n'est jamais contredit.

La glorieuse école de Lydda, où siégeait Gamliel, ne paraît pas avoir accordé un intérêt spécial aux enseignements halachiques de Yohanan, et c'est pour cette raison que presque rien n'en a été conservé. Nous croyons pouvoir expliquer par l'hostilité de l'école du Patriarche contre l'académie de Jamnia le remarquable passage de la *Pesikta rabbati* (éd. Friedmann, 29 *b*), où, dans une liste d'écoles, on nomme Jérusalem, Lydda, Séphoris et Tibériade, tandis que Jabné est passé sous silence [1].

Page 22. — L'auteur veut rapporter le passage de Tosefta *Sota*, xv, 11, aux prêtres, et il s'exprime ainsi : « Qui donc se préoccupait de la destruction du temple plus que les prêtres, qui avaient les meilleures raisons d'en porter le deuil ? » Or, la nation tout entière avait pour cela les meilleures raisons, puisqu'elle avait perdu tout ce qui lui restait de liberté, comme le montre la mischna précédente, où Simon ben Gamliel dit qu'après la destruction du sanctuaire, il aurait dû être interdit de manger de la viande et de boire du vin [2]. D'ailleurs, il est inexact que le mot חסיד fût usité de préférence pour les prêtres. Dans les passages, au nombre de plus de 40, où il est ques-

cette constatation à toute la période comprise entre Yohanan b. Zaccaï et R. Méir, c'est-à-dire de 70 à 150, comme le fait M. Krauss, qui dit (*ib.*, 120) : « Les plus célèbres docteurs de cette époque étaient surveillés étroitement par les Romains ». Cette remarque se rapporte aussi à Gamliel II et à Josué b. Hanania. Or, si le fait eût été vrai, les Romains auraient empêché l'élévation de Gamliel au patriarcat. Selon nous, les Romains ne se sont préoccupés que de la première académie reconnue par eux, ce qui obligea Gamliel à résider d'abord à Jabné.

[1] Ce passage instructif est ainsi conçu : [Soph., I, 10] קול צעקה משער הדגים זו עכו שהיא נתונה בחיקם של דגים ויללה מן הַמִּשְׁנֶה זו לוד שהיתה משנה לירושלים ושבר גדול מהגבעות זו צפורי שנתונה בגבעות הילולו יושבי המכתש זו טבריה שיעמוקה כמכתשת אמר הקב"ה עשיתי את הדין בארבע מקומות הללו מה שעשו בהם עכו"ם באותה שעה אחפש את ירושלים בנרות. La désignation d'Acco est étrange, mais cette leçon est confirmée par la citation que Raschi et Kimhi ont faite de ce passage. Nous croyons qu'ici Jabné eût été mieux à sa place qu'Acco, car il est certain que l'académie avait émigré de Jamnia.

[2] D'après la version de b. *Baba Batra*, il ne peut pas non plus être question exclusivement de prêtres, car on y parle de רוב הצבור. — Au lieu de Simon b. Gamliel, *Baba Batra* nomme Ismaël ben Elischa, qui était prêtre.

tion de חסיד et de חסידים, il est impossible de découvrir une trace de ce sens [1].

Il est encore une autre remarque de l'auteur que nous trouvons inexacte : il soutient, à tort, que l'usage de désigner quelqu'un par le nom du père précédé de בן était suivi de préférence pour les prêtres (p. 170, note). Il cite comme exemples *Schekalim*, v, 1 ; Tosefta, *ibid.*, II, 14, etc., où on nomme les fonctionnaires du temple בן אחיה, בן גבר, etc. Or, l'auteur rappelle aussi le nom de בן זכאי, dont il fait, d'accord avec Hoffmann, une dénomination de jeunesse. M. Büchler détruit par là son hypothèse. A mon avis, M. Büchler a mal interprété cet usage. Qu'on songe à בן סירא, בן תיגלא, בן לענה, בן עזאי, בן זומא, et on renoncera sans peine à sa supposition. Cette dénomination, à mon avis, était la plus usuelle, et on n'en changeait que pour un motif quelconque, comme, par exemple, à cause du titre dont on voulait faire précéder le nom. Si nous trouvons les noms des docteurs précédés de leurs prénoms, c'est parce qu'on voulait leur donner leur titre de רבי. Là où l'on n'indique pas ce titre, on désigne même des tannaïtes et des amoraïm simplement par בן suivi du nom de leur père, par exemple, בן בבא (Tos. *Sota*, xv, 9); בן יוחאי, *Meila*, 17 *a*; Ben-Zoma et Ben-Azaï, déjà mentionnés, qui ne reçurent pas l'ordination ; בן הנפח, j. *Rosch Hasch.*, II, 6 (58 *b*) ; j. *Sanh.*, I, 2 (18 *c*) ; en araméen, בר נפחא, *Ketoub.*, 25 *b*; *Sanh.*, 96 *a*; בן לקיש, *Gen. rabba*, ch. VII. Dans *Houllin*, 134 *a*, on cite un בן הדל. Quelquefois on nomme aussi emphatiquement Moïse : בן עמרם (*Gen. r.*, ch. LIV; *Exode r.*, ch. IX; *Echa r.*, n° 24 et ailleurs). Si donc Yohanan ben Zaccaï est appelé, dans la mischna de *Sanh.*, v, 2, בן זכאי, cela ne peut être son nom de jeunesse : le contraire ressort du fait relaté בן מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי האגוז, car, dans sa jeunesse, avant d'avoir été admis à l'ordination, il n'aurait pu figurer comme personnage principal dans une procédure pénale. Mais cette dénomination s'explique par le fait que cette relation est empruntée littéralement à une source où celui qui parle de Yohanan b. Zaccaï pouvait parler de lui sans lui donner son titre [2]. Il est possible aussi qu'on mettait le prénom quand il pouvait y avoir confusion entre plusieurs frères.

Nous arrivons maintenant à un des points les plus importants de cet ouvrage, la répartition des prêtres dans les villes de la Palestine. Disons immédiatement que les démonstrations sagaces de l'auteur nous paraissent généralement heureuses ; nous croyons cependant qu'il a utilisé des faits qui n'ont qu'un rapport lointain avec

[1] *Abot*, v : שלי שלך ושלך שלך חסיד. Pour faire l'éloge d'un mort on disait : הר ענו הר חסיד. Cf., par exemple, *Taanit*, 8 *a*; *Temoura*, 15 *b*, en bas : חסיד = Juda ben Baba ou ben Ilaï; *Berakhot*, 30 *a*; *Nidda*, 38 *a* : חסידים הראשונים; *Taanit*, 23 *b* חסידי בבל, etc.

[2] Cf. *Taanit*, 3 *a* : אמר רב נחמן בר יצחק תהא כר' יהושע בן בתירה זמנין דקרי ליה בשמיה וזמנין דקרי ליה בשמיה דאבא והא מקמי דלסמכוה והא מאחר דלסמכוה. L'amora a donc fort bien reconnu que le prénom est employé à cause du titre.

sa thèse et qu'il en a négligé d'autres qui convenaient mieux à son argumentation.

La dispersion des prêtres dans toute la Terre Sainte est attestée par les documents bibliques et le Talmud. Les passages de Josué, XXI, 4 et s., et Néhémie, VIII, 73, mettent hors de doute la résidence des prêtres en dehors de Jérusalem. Plus on attribue à ces relations une date moderne, plus elles sont probantes. Parmi les documents de la tradition, je constate chez l'auteur l'omission de la Mischna de *Taanit*, IV, 1, où il est dit expressément que le pays tout entier renfermait 24 *mischmarot*, dont chacun se rendait à Jérusalem à l'époque qui lui était fixée, tandis que « les Israélites de ce *mischmar* se réunissaient dans leurs villes. » Il résulte de ces paroles que chaque partie de la Palestine était habitée par des prêtres. Il devait en être ainsi dans la réalité, s'il est permis de tirer des conclusions d'assertions involontaires de la tradition. La Mischna de *Guittin*[1] ne laisse pas présumer que des prêtres aient manqué quelque part au service divin, ce fait doit donc s'être présenté rarement, comme le prouve aussi *Berakhot*, V, 4[2]. Seul un Babylonien crut devoir parler du cas de l'absence complète de prêtres[3]. Sur la question de savoir s'il y eut des villages de prêtres, question résolue affirmativement par M. Büchler[4], mais non par des textes *ad hoc*, la tradition nous fournit une réponse directe et claire. En trois passages indépendants l'un de l'autre, on parle de villes dont les habitants étaient des prêtres[5]. Bien que ces assertions aient pour auteurs les amoraïm Hanina et Simlaï, elles ont la même date que l'assertion d'Origène[6], déclarant que Beth-Phage est un village de prêtres, et, pour cette raison, cette dernière ne peut être mise en doute. Ensuite, en raison de la stabilité de toutes choses en

[1] כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל מפני דרכי שלום.

[2] העובר לפני התיבה לא יענה אחר הכהנים אמן ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו.

[3] *Guittin*, 59 *b* : אמר אביי אם אין שם כהן נתפרדה חבילה.

[4] P. 160 et suiv.

[5] J. *Guittin*, VI, 9, au commencement (47 *b*) : דמר ר' חנינה עיר שכולה כהנים ישראל קורא ראשון מפני דרכי שלום... בשם ר' שימלאי עיר שכולה כהנים כולן נושאין את כפיהם. Le second texte se trouve sous la même forme dans j. *Ber.*, V, 5 (9 *d*); par contre, dans b. *Sota*, 38 *b*, il y a la variante בית הכנסת שכולה כהנים, et sous une forme plus moderne encore dans *Nombres r.*, ch. XI : בית הכנסת שכולה כהנים כולם עולין לדוכן והוא דאשתיירו עשרה ישראל שעונים אמן. Ici on se sert de l'expression plus moderne עולים לדוכן, et on ajoute la remarque qu'il faut « qu'il reste dix israélites ». Le changement de עיר en בית הכנסת dans le Talmud babylonien doit reposer sur le fait qu'en Babylonie il n'y avait pas de villes de prêtres, mais des synagogues de prêtres. Simlaï avait beaucoup voyagé. A l'endroit cité, b. *Sota*, 38 *b*, la même Halacha se trouve comme Baraïta : והתני רב שימי מבירתא דשיחורא בית הכנסת שכולה כהנים מקצתן עולין ומקצתן עונין אמן. Enfin, dans b. *Baba Batra*, 169 *b*, on dit comme une chose très ordinaire : אתרא דכהני הוו והוו קפדי טובא ומגרשי נשייהו, « c'était une localité habitée par des prêtres... »

[6] Comment. sur Matth., 16, ch. 17; Schürer, II, 191, note 57; Büchler, 160.

Orient, il est certain que ces localités habitées par des prêtres n'étaient pas des colonies nouvelles fondées à l'époque de Hanina vers le milieu du IIIe siècle. Les prêtres préféraient sans doute habiter ensemble un même endroit, pour observer plus facilement les lois de famille et de pureté. Outre les raisons historiques, ce motif a dû contribuer à la fondation des villages et des synagogues de prêtres. Peut-être est-ce aussi l'orgueil de race des fils d'Aron [1] qui les détermina à se grouper en synagogues particulières là où ils se trouvaient en nombre suffisant. Ils ont dû sûrement compter des représentants dans chaque grande ville, comme semble le prouver une expression pittoresque [2]. D'après tout cela, je suis de l'avis de l'auteur (p. 40), qui soutient qu'il y avait à Séphoris une communauté particulière de prêtres. Je tiens également comme exacte l'identification de celle-ci avec עדה קדושה et קהלה קדושה שבירושלים [3]. Je voudrais seulement ajouter certaines considérations. D'abord, il est inutile de corriger שבירושלים en שמירושלים, car, comme le montre un autre passage [4], le lieu d'origine est aussi indiqué avec un ב. Comme ces immigrés étaient appelés אנשי ירושלים [5], je voudrais identifier avec eux « l'académie de Lévi à Jérusalem ». Dans *Kiddouschin*, 76 *b*, il est dit, en effet : וכן תני רב שמעון בר זירא בקידושי דבי לוי בירושלים. Or, comme à Jérusalem aucun Juif ne pouvait habiter, il s'agit forcément ici d'une académie sise ailleurs. La partie de la ville habitée par les Jérusalémites, ou leur synagogue, paraît avoir été appelée ירושלים tout court. Cette circonstance explique aussi, à mon avis, la dénomination (*Yeb.*, 53 *b*) אבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים. Abba José, qui rapportait les traditions de R. Méïr, ne pouvait habiter Jérusalem, où, depuis Adrien aucun Juif ne pouvait s'établir. Au sujet de l'expression עדה קדושה, je rappellerai l'expression עם קדושך de la prière quotidienne. Je crois aussi reconnaître une synagogue de prêtres dans la déclaration d'Eléazar ben Schamoua [6] : ולא פסעתי על ראשי עם קודש ולא נשאתי כפי בלא ברכה. S'il en était autrement, l'expression עם קודש serait singulière.

Il règne une certaine obscurité au sujet des classes de la popula-

[1] *Houllin*, 49 *a* : וסימנך ישמעל כהנא מסייע כהני.

[2] *Ibid.*, 56 *b*, R. Méir dit : כרכא דכולא ביה ממנו כהניר ממנו נביאיר.

[3] *Kohélét rabba* sur IX, 9; *Bèça*, 14 *b*; voir Büchler, p. 40.

[4] Dans Tos. *Sota*, XIII, 8, et j. *Yoma*, VI (43 *c*), il est dit : מעשה בכהן אחד בציפורין שנטל חלקו וחלק חברו. Il est question de la distribution des pains de proposition dans le temple de Jérusalem. Ce fait, comme M. Büchler (p. 20, note 2) le remarque fort bien, ne peut donc pas avoir eu lieu à Séphoris. C'est à tort que l'auteur veut corriger ici בצפורין en מצפורין.

[5] Cf. Büchler, p. 37, note 4.

[6] *Sota*, 39 *a*; *Meguilla*, 27 *b*. Raschi croit qu'il est question de l'académie et que le fait de « passer par-dessus les têtes » n'était qu'un symbole. Nous croyons qu'il est question de la synagogue nommée immédiatement avant et que le passage « au-dessus des têtes » doit être pris à la lettre. On en trouve encore d'autres exemples, et, même de nos jours, c'est un fait qui n'est pas rare en Orient. Cf. *Horayot*, 13 *b*.

tion et des documents qui s'y rapportent[1]. Pour nous, il est certain que le *peuple tout entier*, non seulement les prêtres, mais aussi les lévites et les israélites, était partagé en 24 *mischmarot*. La division des prêtres et des lévites en 24 classes est attribuée à David et Samuel, celle des israélites aux anciens prophètes (נביאים ראשונים), ou, pour parler notre langage, la division des israélites en משמרות est d'une origine plus récente que celle des prêtres et des lévites. Ces faits sont clairement affirmés dans Mischna *Taanit*, IV, 1 ; Tosefta, IV, 2 ; j. *Pesahim*, IV (30 *c*) ; b. *Taanit*, 27 *a*, dans l'explication de la Mischna. Qu'on veuille bien jeter un coup d'œil sur ces passages[2]. L'offrande quotidienne étant apportée pour le peuple entier, il fallait la présence de représentants du peuple entier, c'est-à-dire des trois catégories des 24 subdivisions. Le *maamad* ne se composait donc pas uniquement de prêtres, de lévites et d'israélites du mischmar qui était de service, mais de toutes les 24 subdivisions. Il y avait donc continuellement à Jérusalem un corps de service de tous les mischmarot, ou, en d'autres termes, toutes les subdivisions étaient représentées dans la capitale par un certain nombre de leurs membres comme habitants permanents. Quand le tour d'un mischmar venait, les prêtres et les lévites de la plaine se rendaient dans la capitale pour prendre le service avec leurs collègues de Jérusalem. Il ne semble pas qu'ils aient été accompagnés d'israélites, ou, du moins, ceux qui les accompagnaient n'étaient pas nombreux, car la Mischna dit : « Les prêtres et les lévites se rendaient à Jérusalem, tandis que les israélites se rassemblaient dans leurs villes. » La Tosefta, il est vrai, parle aussi d'israélites montant à Jérusalem. Mais, d'après la Mischna, les israélites étaient seulement représentés par ceux des leurs qui se trouvaient à Jérusalem d'une façon permanente comme membres du maamad.

Il s'agit maintenant de savoir de quelle manière ces 24 divisions étaient réparties dans le pays. Les indications manquent ; néanmoins, je crois pouvoir établir, d'après une baraïta qui jusqu'ici n'a pas été comprise, qu'un mischmar avait sa résidence à Jérusalem et un demi-mischmar à Jéricho. En effet, il est dit dans j. *Taanit*, IV, 2, (67 *d*) : תני עשרים וארבעה אלף עמוד מירושלים וחצי עמוד מיריחו אף יריחו היתה יכולה להוציא עמוד שלם אלא בשביל לחלק כבוד לירושלים היתה מוציאה חצי עמוד. La baraïta est tout à fait incompréhensible. Que signifient ces mots : 24,000 amoud de Jérusalem et un demi-amoud de Jéricho? Nous croyons qu'il y a une lacune après אלף. A partir de עמוד, la relation est claire, elle dit : Un amoud

[1] Cf. Herzfeld, *Geschichte*, III, 192 ; M. Büchler, p. 161 et suiv., n'essaie pas de résoudre ces difficultés.

[2] Les mots שהתקינו הנביאים הראשונים ne peuvent se rapporter qu'à la répartition des israélites en groupes, car celle des prêtres et des lévites est rapportée dans la Tos. à David et à Samuel ; d'ailleurs, on s'appuie sur Nombres, XXVIII, 2, צו את בני ישראל. Au lieu de עמדו נביאים שבירושלים, dans la Tosefta, on lit [ניהם]ע' כ' שבי.

était de Jérusalem et un demi-amoud de Jéricho. Un amoud signifie sûrement les prêtres de service avec le reste de la corporation de service. Jéricho, grâce à sa forte population de prêtres et de gens du peuple, aurait pu fournir un amoud entier, mais à cause de la division de tout le pays en 24 subdivisions, cet honneur ne lui a pas été accordé, afin de laisser la priorité à la capitale.

Comme Jérusalem avait à elle seule un amoud, il faut rechercher les amoud du pays tout entier dans la phrase qui précède et qui est défectueuse. On peut effectivement trouver ce renseignement dans les quatre premiers mots, si on admet que devant אלף, par suite d'un *homoioteleuton*, les mots עמוד עשרים וארבע ont été omis. La baraïta entière serait donc ainsi : תני עשרים וארבעה עמוד עשרים וארבעה אלף עמוד מירושלים וכו׳. Il résulterait de cette Baraïta que le chiffre total des prêtres était de 24000, ou il était moindre si dans les 24000 on comprend les israélites et les lévites faisant partie du groupe en fonctions. Ces deux dernières classes ont dû sûrement être bien moins nombreuses que les prêtres. Cependant, cette relation ne permet pas de conclusion sûre au sujet du nombre des prêtres, car il est hors de doute que tous les cohanites faisant partie d'une subdivision sacerdotale n'ont pu prendre part en même temps au service. Les relations traditionnelles qui s'y rapportent expriment la situation telle qu'on la souhaitait, plutôt qu'elles n'indiquent un fait historique.

En corrigeant ainsi cette baraïta, je crois aussi pouvoir expliquer en même temps un autre passage qui semble incompréhensible. Il est conçu en ces termes (*Taanit*, 27 *a*) : ת״ר עשרים וארבעה משמרות בארץ ישראל ושתים עשרה ביריחו הגיע זמן המשמר לעלות חצי המשמר עולה מא״ר לירושלים וחצי המשמר היה עולה מיריחו כדי שיספיקו מים ומזון לאחיהם שבירושלים. Cette baraïta n'a aucun sens. Raschi, *in loco*, et Herzfeld, III, 193, essaient vainement de lui en trouver un. Je crois que c'est la Baraïta du Yerouschalmi sous une forme altérée par une tentative d'interprétation. Dans les premiers mots jusqu'à ביריחו, j'en reconnais la première phrase, où le mot עמוד, qu'on ne comprenait plus, a été remplacé par משמרות, et pour חצי ביריחו on a mis שתים עשרה. Ces derniers mots ont été interpolés, parce que l'on rapportait וחצי de la Baraïta mutilée à עשרים וארבעה. Des mots תנו׳ כ״ד אלף עמוד מירושלים וחצי עמוד מיריחו, dont on ne pouvait rien tirer, on fit, en les amalgamant avec la mischna, la relation déjà citée, et on inventa le כדי שיספיקו מים ומזון[1]. Il est remarquable que les mots וחצי המשמר היה עולה מיריחו soient restés; ils reproduisent très clairement les mots וחצי עמוד מיריחו.

[1] Qu'on se rappelle le passage de *Meguilla*, 2 *a*, où l'on donne le même motif : חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימים ליום הכניסה כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים. Il faut, dans tous les cas, qu'il y ait dans ce motif un grain de vérité historique.

Les subdivisions de prêtres, qui étaient au nombre de 24, paraissent avoir formé, selon leur origine, quatre groupes : Yedaya, Harim, Paschhour, Immèr. Cela ressort clairement de la Baraïta de *Taanit*, 27 *a*[1]. Cette donnée confirme la relation de Josèphe (*Contre Apion*, II ; Büchler, 49) : « Licet enim sint tribus quatuor sacerdotum et harum tribuum singulæ habeant plus quam quinque millia. » On ne peut pas faire 24 de 4.

Une démonstration peu heureuse de l'auteur, à ce qu'il nous semble, est celle où il essaie d'établir (p. 81 et suiv.) que, quand les Evangiles parlent des Pharisiens, elles ont en vue les prêtres. De même, l'explication de la mischna de *Pesahim*, IV, 8, n'est pas exacte. Dans les deux endroits, il est évident que l'interprétation est forcée. Pour ne pas étendre outre mesure cette notice, déjà longue, et réserver encore un peu de place à quelques autres petites remarques, nous renonçons à entrer dans les détails à ce sujet.

Pour la p. 42, je renverrai à *Orient*, XII (1851, p. 142), où, sûrement à tort, la liste d'aïeux de j. *Taanit*, 68 *a*, est mise en relation avec d'autres données généalogiques.

P. 97, note 3. — La belle Agada relatant que les jeunes prêtres, lors de la destruction de Jérusalem, remirent à Dieu les clefs du sanctuaire, est examinée dans le but d'établir si ces jeunes gens possédaient ces clefs en vertu de leurs fonctions. Il n'est pas permis de serrer d'aussi près des images poétiques. M. Büchler dit, entre autres : « Du reste, la mention des פרחי כהונה demeure difficile à expliquer, ceux-ci n'ayant rien à faire avec les clefs. » — Les assertions de l'auteur concernant Séphoris, à la page 198, ne nous paraissent pas tout à fait concorder avec les données de la page 35 et suiv. — Au sujet de ses démonstrations sur la bénédiction ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (p. 175 et suiv.), je me permets de renvoyer à mes remarques dans *Magyar Zsido Szemle*, IX, 205. Je crois avoir démontré que שם כבודו renferme une allusion à יהוה et מלכותו à אלהינו. Toute l'eulogie provient du temple et n'est qu'une variante de la phrase du début : שמע ישראל ה' א' ה' א', ce que je compte démontrer prochainement avec plus de rigueur dans cette *Revue*.

Ces remarques plus ou moins longues qui, en majeure partie, sont plutôt des additions que des corrections, ne sont, dans notre pensée, que la preuve du puissant intérêt avec lequel nous avons lu l'ouvrage de M. B., qui renferme beaucoup de vues nouvelles et fécondes. Grâce à sa sagacité et à son esprit inventif, l'auteur a réussi à tirer de notices éparses, inutilisées jusqu'ici, beaucoup de données historiques plus ou moins importantes, qu'il a su présenter au lecteur d'une manière nette et claire. Les recherches méthodiques du premier chapitre, que nous considérons comme le plus riche en résultats, for-

[1] ת"ר ארבע משמרות עלו מן הגולה ואלו הן ידעיה חרים פשחור ואימר עמדו נביאים שביניהם וחלקום והעמידום על עשרים וארבע בלולים ונתנום בקלפי בא ידעיה ונטל חלקו וחלק חבריו שש וכו'.

ment une belle contribution à l'étude critique de la Mischna et du Talmud, et l'auteur mérite la reconnaissance des savants pour l'œuvre dont il a enrichi notre littérature historique et talmudique.

Budapest, septembre 1895.

LUDWIG BLAU.

PERLES (FÉLIX), **Analekten zur Textkritik des Alten Testaments.** Munich, Theodor Ackermann, 1895.

Depuis que la Bible, en ce qui concerne sa forme extérieure, est étudiée tout comme les autres productions littéraires de l'antiquité, on lui a appliqué avec raison toutes les méthodes d'investigation de la philologie générale. En principe, on ne peut donc qu'approuver ceux qui ont recours aux conjectures pour corriger un texte irrémédiablement corrompu, accident très naturel quand il s'agit d'une œuvre ayant deux mille ans de date. Les grammairiens juifs hispano-arabes ont déjà senti la nécessité de cette méthode, sans en avoir eu toutefois une conception très nette. Ainsi, Aboulwalid corrige souvent le texte sacré : tout en attribuant le texte, tel qu'il nous a été conservé, à l'auteur biblique, il émet cette hypothèse originale que l'écrivain a mis un autre mot à la place du mot nécessaire qu'il voulait dire. Les rabbins-exégètes du moyen âge, par exemple Raschi, donnent souvent des explications qui, en dernière analyse, exigeraient une modification du texte, bien qu'ils n'eussent pas prévu cette conséquence. Cependant, c'est surtout en notre siècle que cette façon de résoudre les difficultés a atteint sa floraison. Ceux des exégètes juifs qui eurent le plus souvent recours à ces moyens furent surtout Geiger, Schorr et Graetz ; Luzzatto en usa plus discrètement [1]. Celui qui est allé le plus loin dans cette voie est Graetz, dont l'œuvre posthume contient de très nombreuses corrections.

Tels furent les précurseurs de notre auteur, fils de feu Joseph Perles, dont l'ouvrage de début nous offre plus de trois cents hypothèses se rapportant à presque tous les livres de l'Ecriture Sainte. Il reconnaît que « dans nul autre domaine, la même liberté n'est accordée à la subjectivité ». Aussi croyons-nous que, à l'exemple de M. A. Klostermann, il s'estimerait satisfait de voir adopter la dixième partie de ses corrections. Il est, du reste, à souhaiter que, dans beaucoup de cas, le jeune auteur obtienne des adhésions, car il n'a pas

[1] Reggio justifie la critique du texte dans אגרות ר"ש"ר, 29 et suiv., où il cite quelques exemples intéressants.

toujours uniquement recours aux ressources de son imagination fertile, mais il suit, pour ses corrections, une espèce de système, rattachant une conjecture à une autre et l'appuyant souvent sur des hypothèses généralement admises.

Les corrections proposées sont rangées sous les rubriques suivantes : 1° Abréviations dans le texte anté-masorétique; 2° séparation des mots ; 3° l'ancienne écriture hébraïque et l'écriture carrée; 4° erreurs de vocalisation; 5° confusion de lettres; 6° questions grammaticales et lexicologiques. A la suite viennent diverses remarques ainsi que des appendices et des corrections. Un index des passages bibliques termine le livre.

La principale partie de l'ouvrage est consacrée à la première de ces diverses rubriques. L'auteur, en guise d'introduction, la fait précéder d'une discussion sur l'usage des abréviations en général et chez les Juifs en particulier. Nous regrettons que l'auteur n'ait pas placé ici la liste des abréviations d'usage courant dans le temple et ailleurs[1]. Une importance toute spéciale à cet égard appartient à la Mischna de *Schabbat*, 104 *a*, כתב אות אחת נוטריקון. Ce passage n'a pas échappé à l'attention de notre auteur, mais il ne l'a pas utilisé pour sa dissertation. Il en ressort avec certitude que l'usage des abréviations était général. Quant au mot énigmatique בגלטורי (*Schabbat*, 103 *b*), notre auteur veut (p. 7) le corriger en סגלטורי et l'identifier avec *Siglatura*. Or, dans ce cas, le texte talmudique devrait porter, non pas כיון דאיתיה בגלטורי, mais דאיהי, ou bien il faudrait lire בסגלטורי. — P. 8, l'auteur fait cette remarque que ראשי תבות est une expression plus moderne que ראשי אותיות, tombée tout à fait en désuétude. Nous trouvons pourtant l'expression, ראשי תבות dans le *Tanhouma* (éd. Stettin, 1865) sur Deut., XXXII, 4 : קח ראשי תבות של פסוקים. Et l'on ne peut pas dire que cette expression émane d'un éditeur postérieur, qui l'a corrigée, car elle se trouve aussi dans le *Minhat Schaï* de Norzi, sur Deut., XXXII, 6, qui la cite d'après l'édition princeps du *Yelamdènou* (= Tanhouma). Comme M. Perles n'indique aussi qu'un seul passage où se rencontre l'expression ראשי אותיות, on ne peut pas affirmer d'une manière certaine si elle est plus ou moins ancienne que ראשי תבות.

L'abréviation du tétragramme en ה n'est pas expliquée exactement, à notre avis, par les auteurs cités à la page 16. M. Perles se rapproche un peu plus de la vérité, sans l'atteindre. Nous rappellerons à

[1] Cf., par exemple, *Pesahim*, 102 *b* ; *Haguiga*, 17 *a* ; *Yoma*, 18 *a*; *Schabbat*, 104 *a*, et passim. Des mots bibliques sont également abrégés et remplacés par des lettres initiales : *Rosch Haschana*, 31 *a* : הזי"ר ל"ך, un moyen mnémotechnique pour se rappeler la division de Deut., XXXII, rapporté au nom de Rab ; *Soucca*, 35 *a*, הומקבי. On sait que sur les vases, l'abréviation ת signifiait תרומה ; מעשר מ ; ק signifiait קרבן. Ceci prouve que, pour l'écriture, on employait aussi des abréviations, et, par suite, leur emploi dans les manuscrits bibliques est vraisemblable. La méthode d'interprétation par le *Notarikon* a sûrement eu du succès par suite de l'emploi fréquent des abréviations dans l'écriture.

ce sujet le passage de *Guittin*, 36 *a*, où l'on rapporte que Hisda signait par un ס et Hoschaya par un ע; c'était là leur סימן [1]. Ainsi, tous deux employaient comme signature une des lettres de leur nom, et nullement la première. Les fragments bibliques publiés par M. Neubauer et qui proviennent de l'Egypte et datent des XIIe-XIVe siècles, ne reproduisent pas non plus les mots isolés par les lettres initiales (*J. Q. R.*, VII, 363; Perles, p. 9). Ce genre de manuscrits bibliques se trouve déjà mentionné dans le Talmud (*Guittin*, 60 *a*). On peut donc affirmer que cette méthode est bien ancienne. Il est aussi permis de conclure des faits qui précèdent qu'on ne se servait pas toujours des lettres initiales et qu'on choisissait le plus souvent la lettre la plus importante. Dans le tétragramme, le ה est bien la lettre caractéristique, d'abord parce qu'il s'y trouve deux fois, et ensuite parce que, comme M. Perles le remarque, le ה fait partie du radical. De plus amples détails sur les abréviations dépasseraient le cadre de cette analyse.

Au sujet des points d'abréviation (p. 26), qu'on veuille bien comparer encore, outre les passages cités, le *Dikdoukê Hateamim*, p. 84, 86; p. 45, note *b*, et *Masoretische Untersuchungen*, p. 43, où l'on montre à quelles erreurs le point d'abréviation a donné lieu.

Pourtant l'auteur va trop loin quand il veut, à l'occasion de l'étude du texte anté-masorétique, déterminer d'une manière nouvelle le sens du *Makkef* et du *Pesik*. Ainsi, p. 26 et 42, il appelle le Makkef « un trait d'abréviation méconnu ». De même, il veut utiliser le Pesik selon ses vues. « Peut-être, dit-il, le Pesik, après אש (II Sam., XIV, 19), est-il un trait d'abréviation mal compris » (p. 30). Ni le Makkef ni le Pesik n'existaient encore à l'époque antérieure au Talmud, et il n'en est pas question dans le Talmud. S'ils étaient aussi anciens que l'auteur le croit, ils devraient se trouver dans les rouleaux de la Loi, comme les points surmontant les lettres et les signes qui précèdent et suivent le verset de Nombres, X, 35, 36. Car, à l'époque antérieure aux massorètes, le texte biblique, sur lequel roule tout le travail de notre auteur, n'était pas intangible comme à l'époque talmudique et plus tard. S'il fallait encore une preuve pour établir que le Makkef et le Pesik ne remontent pas si haut, on pourrait invoquer leur dénomination araméenne, et, spécialement pour le Makkef, ce fait que la Massora compte les mots reliés par un Makkef comme des mots indépendants, ce qui ne se présenterait pas si ce signe datait de l'époque anté-massorétique. — Une remarque tout à fait originale de l'auteur est celle qui porte sur I Sam., III, 13 : כי מקללים להם בניו (p. 19), où il dit que להם est mis pour לה' (le nom de Dieu). « La construction, dit-il, de קלל avec ל, que Geiger discute si vivement (*Urschrift*, 271), est due peut-être à des raisons d'euphémisme, parce qu'on ne voulait pas mettre ה' à côté de קלל sans l'en séparer au moins par une lettre ». — I Samuel, XVII, 34 : הדוב [ה]וְאָ serait trop

[1] רב צייר כורא ורב חנינא צייר חרותה רב חסדא סמך ורב הושעיה עין.

poétique, comme M. Perles l'a fort bien senti (p. 27). — II Sam., 14, 5, au lieu de אֲבֵל, il propose de lire אֲבֵלָה (p. 28). Dans ce cas, il faudrait qu'il y eût אשה אבלה ואלמנה, et non אבלה אשה[ו]אלמנה. L'hypothèse émise (p. 47) au sujet du passage de I Sam., XIII, 8, où M. Perles propose de lire למועד אשר שָׂם שמואל, paraît plausible; elle a été également proposée par S. Schill, qui renvoie à ce sujet à Exode, IX, 5 *(Magyar Zsido Szemle,* X [1893], 547).

Nous croyons pouvoir nous en tenir aux observations que nous venons de faire, et nous laissons au lecteur le soin de choisir dans cet excellent ouvrage, où l'auteur a fait preuve de solides connaissances linguistiques et d'une sérieuse érudition, les conjectures qui répondent le mieux à son goût. On en trouvera beaucoup, et même celles qu'on se refusera à accepter feront apprécier la grande ingéniosité de l'auteur. Par exemple : וישאו להם נשים, au lieu de וישאל המון נשים de II Chron., II, 32 (p. 47); מַשְׁמִיע מֵעוֹלָם, au lieu de מְשֻׁמָּר עם עולם, dans Isaïe, XLIV, 7 (p. 40); וְהֵרַדְתִּי au lieu de וְרָדַתִּי, Juges, II, 37, « et je veux me lamenter ». Une démonstration originale et bien faite est celle qui concerne Ezra, V, 17, et VI, 1, où, au lieu de בית גנזיא et די גנזיא, il lit בית גטיא. Ainsi le mot de גֵּט si fréquent dans la littérature rabbinique, serait un mot biblique.

Nous nous bornerons à ces citations, persuadé que les idées justes que contient cet ouvrage se frayeront leur voie elles-mêmes. Il ne nous reste qu'à appeler l'attention des lecteurs sur ses intéressantes remarques sur la fausse vocalisation, la grammaire hébraïque et le lexique. Voici quelques mots que l'auteur a restitués : עַלִּיוֹלָה (p. 38; sur ce point, il se rencontre avec Reifmann et Graetz); נוצִיץ (p. 45); בְּלוֹ (comme en araméen, *ib.*); עדת (p. 27); מִחָה, comme dans le néo-hébreu (de כהה I Sam , III, 13; p. 52-53); עִגּוּל, comme dans le néo-hébreu (p. 85).

Budapest, septembre 1895.

LUDWIG BLAU.

Assab'iniyya, a philosophical poem in Arabic by MUSA b. TUBI together with the hebrew version and commentary styled Batte Hannefes by Salomon b. Immanuel Dapiera edited and translated by H. H. HIRSCHFELD. Londres, Luzac, 1895; in-8° de 61 p. (Extrait du Report of the Montefiore College).

M. Hirschfeld, professeur au *Montefiore College* à Ramsgate, vient de nous donner une nouvelle preuve de l'intérêt qu'il porte à la littérature judéo-arabe de l'Espagne. Après sa Chrestomathie [1], qui

[1] *Arabic Chrestomathy in Hebrew Character with a Glossary ;* Londres, 1892.

en renferme un grand nombre de spécimens, il publie aujourd'hui deux poésies, l'une en arabe et l'autre en hébreu, qui appartiennent au XIVe siècle. La pièce arabe a pour auteur Abou Amram Moussa b. Toubi, de Séville[1], et porte le titre d'« Assabiniyya » אלסבעינייה, « composition de 70 (vers) » : telle est la quantité des petites strophes qui la composent. Nous disons *strophes*, parce que chaque vers contient quatre parties, dont les trois premières ont une rime à part, tandis que la quatrième rime avec toutes les strophes suivantes[2]. La pièce hébraïque a été écrite par Salomon b. Immanuel de Piedra Laphta[3] (דפירא לאפטא) et se donne elle-même pour une traduction libre de l'œuvre de Moussa b. Toubi. Salomon reconnaît, du reste, que l'exemplaire arabe qu'il a pu se procurer était rempli de fautes, « parce que les copistes en général ne savent ni la langue ni l'orthographe ». La composition des strophes est la même que celle de l'original, et le mètre est un Modhari' où l'on a supprimé la syllabe brève et la syllabe longue du second pied, de manière qu'il ne reste qu'une brève et cinq longues[4]. Le traducteur a nommé sa version בתי הנפש, nom qui désigne un des objets de toilette des femmes juives mentionnés dans Isaïe, III, 20, mais qui doit avant tout faire allusion à Exode, I, 5, où il est dit que les descendants de Jacob étaient au nombre de *soixante-dix néfesch*. Le sens du titre est donc : « Vers au nombre des *nefesch* », c'est-à-dire soixante-dix. Salomon a, en outre, accompagné chaque vers de sa version d'un court commentaire qui jette indirectement quelque lumière sur les vers souvent obscurs de l'arabe, que M. Hirschfeld a traduits en anglais.

Le sujet que traitent les deux pièces de vers est la philosophie courante de la scolastique juive du XIVe siècle, dont l'étude est fortement

[1] On ne connaît qu'un seul manuscrit de cette pièce de vers; c'est le n° 2095, f° 309-310, de la Bodléïenne. Notre auteur y est surnommé אל איסראילי, tandis que dans le ms. de Paris n° 769, il est cité sous le nom de ר' משה אלאשבילי « Rabbi Moïse de Séville ». On peut se demander, surtout eu égard à la détestable écriture du ms. de Paris, s'il n'y a pas là une confusion entre אלאסראילי et אלאשבילי.

[2] Des exemples de ces compositions se rencontrent en arabe, où elles portent le nom de מוּשַׁח ; voyez, entre autres, les *Séances de Hariri*.

[3] On possède deux mss. de cette version, l'un appartenant au *Montefiore College* et l'autre à la Bibliothèque de Munich, n° 57, f° 293. Voir M. Steinschneider, *Hebräische Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*, Munich, 1875. Ce savant bibliographe avait déjà signalé ce ms. dans la *Hebr. Bibl.*. XIV, p. 99 ; il y donne les différentes leçons du mot לאפט' et לפאטא et le considère comme destiné à déterminer le nom de lieu *Piedro*, qui est assez fréquent en Espagne. Nous sommes de son avis et nous ne saurions admettre l'opinion de M. Hirschfeld (p. 9), qui veut y voir un qualificatif de Salomon b. Immanuel, qui aurait été *a Hollow backed, broad chested man*.

[4] C'est le même mètre que celui dont se servent Dounasch, les disciples de Menahem et ceux de Dounasch. Sur la transformation du Modhari dans la poésie hébraïque, voir M. Neubauer, מלאכת השיר, p. 12, et ma note dans le *Journal asiatique*, 1865, I, 275, où, par erreur, on a imprimé אלמנסרח à la place de אלמצארע. Du reste, il y a un grand nombre de fautes de prosodie dans la pièce hébraïque, et encore davantage dans la pièce arabe.

recommandée. Avec l'étude de la Tora et l'observation de la Loi écrite et de la Loi orale, cette philosophie conduit au salut éternel. Ni l'un ni l'autre des deux auteurs ne paraît avoir joui d'une grande renommée. On ne connaît que la citation d'un vers de Moussa dans un fragment anonyme d'un ms. de la Bibliothèque Nationale, fonds hébreu 779. Ce fragment n'ayant jamais été publié, nous le donnons ici.

אמא נסב אלטייראן לכלאיכה לילא תעתקד פי אלבארי אמרא כדלך
עלו[ו] הלא קאל אלנבי אלפאצל כי מי בשחק יערך לה' ידמה לה' בבני
אלים וק' ר' משה אלאשבילי צאחב אלסבעיניה
מן תעאלי ען ג'. אסלבו ענה ג'. מנהא יתקדס ג' לילא יגלט
פי אלקצייה וכל מא הו גסם עלי ג' טול וערץ ועמק והאולי אסלבו
ען אלבארי אעז ואגל.

« On a appliqué le vol aux anges [1] pour qu'on ne croie pas à une chose pareille chez le Créateur. C'est ainsi que dit l'excellent prophète : Car qui au ciel peut être comparé à Dieu, qui lui ressemblerait parmi les anges » (Ps., LXXXIX, 7) ? Rabbi Moïse de Séville dit :

« Qui est élevé au-dessus de trois, exempt de trois, sanctifié par trois, pour qu'on ne soit pas induit en erreur dans son jugement ?

« Tout corps a trois (dimensions), longueur, largeur et profondeur, et le Créateur — qu'il soit glorifié et exalté — en est exempt. »

Nous avons copié ce passage, d'abord parce qu'on peut s'étonner à juste titre que l'auteur du petit fragment, qui, pour la vérité qu'il exprime, pouvait trouver dans la liturgie tant d'autres vers, ait choisi un vers de Moussa b. Toubi, qui ne jouit d'aucune autorité. Ensuite, ce vers sert à corriger non seulement celui du texte arabe, mais aussi celui de la version hébraïque, où il faut remplacer ישולש par ישולל. En outre, l'explication qu'ajoute notre petit fragment diffère de l'interprétation des *trois* fournie par Salomon da Piedra. Nous profitons également de cette occasion pour faire observer à M. Hirschfeld que nous ne voyons aucune dittographie entre le troisième membre du vers 55 et le troisième du vers 56 (p. 12). Au vers 55, il s'agit de la perfection du nombre 3, qui est le premier composé d'un impair (1) et d'un pair (2), tandis que, dans le v. 56, il est question de la sanctification de Celui qui est trois fois saint.

Nous nous bornerons dans ce qui suit à corriger un certain nombre de fautes du texte hébreu, qui, d'après ce que nous communique M. Hirschfeld, se trouvent déjà dans le ms. : p. 35, l. 5, il faut lire תשורה pour תשובה ; — *ibid.*, l. 15, עד תכונתה, pour עם תבונתה ; — p. 38, l. 3, je pense qu'il faut lire מראש ונדעה [מי הגיד] כאמרו (Is., XLI, 26) ; ce verset est cité pour prouver que les prophètes peuvent être appelés מגידים ; — 39, 12, au lieu de אהבי אל יום, lisez אהבי לנום ; voyez Isaïe, 56, 10, où il s'agit des chiens auxquels on

[1] Il se peut que ce fragment se rapporte à Isaïe, VI, 26.

compare les effrontés. — 40, 11, lisez כת המעתזלה וכת אלאשעריה; ce sont les deux sectes musulmanes dont Maïmonide parle si souvent dans son Guide; — p. 45, 8, il faut effacer ואל האמצע avant כתנועת האש; — 48, 13, lisez עליו pour אליו; — *ib.*, l. 14, il faut lire הטבעים העוים = les éléments corrupteurs. On sait que d'après l'ancienne médecine, la santé dépendait de l'équilibre de quatre éléments, du chaud, du froid, du sec et de l'humide.

J. Derenbourg.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XXII, p. 202-206. — Dans le t. XLIX (p. 73-84) du Journal asiatique allemand, M. Kaufmann a publié des remarques intéressantes sur la consultation de Hay Gaon au sujet de la prescience divine, reproduite par Ben Bileam dans ses gloses sur Isaïe. M. K. y a trouvé l'occasion de rectifier quelques inexactitudes qui se sont glissées dans la traduction de notre regretté maître, M. J. Derenbourg. Nous observerons seulement que, au lieu de corriger בתנוי (p. 202) en מתנויה « conditionnel », il est plus simple de lire בתנוי « avec condition », ce qui revient au même. Quant à קאלום (p. 204), c'est une faute d'impression pour אלקום. — *M. L.*

T. XXVII, p. 34. — La *Paraphrasis Averrois Cordubensis de partibus et generatione animalium*, de Jacob Mantino, « hebreum hispanum », Rome, 1521, se trouve aussi à la *Columbina*, à Séville, avec cette note marginale : « Esto libro costo 50 becos en Padua a 5. abril 1531 ; el ducado de oro uale 280 becos. » — *M. Kayserling.*

T. XXX, p. 301. — M. Brann a résolu la dernière difficulté qu'offrait encore l'inscription tumulaire I. Comme je l'ai supposé avec raison, טוֹבה indique la date de 5017. Si, au lieu de ר"ד ימים, on lit ר"ז, confusion qui est assez fréquente, la date indiquée est conforme au calendrier, car en 5017 le 17 ab était réellement un dimanche. Donc, Abraham ben Isaac, de Wiener-Neustadt, est mort le dimanche 29 juillet 1257. Les mots ויצא בכי טוב ont alors un sens très clair, ils signifient que cet Abraham est mort en l'année 17 (5017), et le 17e jour du mois.

Ibid., p. 61, l. 6 du bas. — M. Halberstam propose de lire הירעה, au lieu de הידועה. — P. 62, l. 14, il faut lire והתודה, d'après Néhémie, XII, 38, au lieu de והתורה. — *David Kaufmann.*

Le gérant,
Israël Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

L'EMPEREUR CLAUDE

ET LES ANTISÉMITES ALEXANDRINS

D'APRÈS UN NOUVEAU PAPYRUS

M. Wilcken a étudié récemment dans l'*Hermes*[1] un curieux fragment de papyrus appartenant au Musée de Berlin, dont le contenu offre quelque analogie avec celui du célèbre papyrus 2376 *bis* (ex-n° 68) de Paris, commenté à cette place même il n'y a pas longtemps[2]. Ici comme là il s'agit d'un procès criminel et politique entre Juifs et Alexandrins, par devant un empereur romain. Seulement, cette fois, le nom de l'empereur est écrit en toutes lettres : c'est celui du César Claude. L'affaire est donc d'environ un siècle plus ancienne que celle du papyrus de Paris.

Le fragment de Berlin se compose de deux débris de colonnes adjacentes écrites sur un même morceau de papyrus ; la première est très incomplète à gauche, la seconde à droite ; la largeur exacte des lignes n'a pu être déterminée. On comprend dès lors que, malgré sa sagacité, M. Wilcken n'ait pas pu résoudre tous les problèmes que soulève un document aussi mutilé. Une heureuse trouvaille me met en mesure aujourd'hui de compléter et de rectifier son premier essai de restitution. Il s'agit d'un second fragment, beaucoup mieux conservé, du même document, dont l'extrême obligeance de l' « inventeur » me permet d'offrir la primeur à nos lecteurs. Ce nouveau fragment fait partie de la collection, encore si mal connue, des papyrus du Musée de Gizeh (cote XXXI, 132), où il a été découvert par M. Pierre Jouguet, membre de

[1] *Hermes*, XXX (1895), p. 485 et suiv. Le même texte est publié sans commentaire dans les *Griechische Urkunden* du Musée de Berlin, tome II, n° 511.

[2] *Revue*, XXVII (1893), p. 70 et suiv. Cf. *Textes relatifs au Judaïsme*, p. 218 et suiv.

l'École française d'Athènes. Le jeune savant, qui n'avait pas encore pu lire le document similaire de Berlin, mais qui en connaissait l'existence, signala brièvement le fragment de Gizeh dans son mémoire annuel adressé à l'Académie des Inscriptions. Averti par M. Henri Weil, je m'empressai d'écrire à M. Jouguet pour l'informer de la publication de M. Wilcken ; je le priais, en même temps, avec l'autorisation de M. Homolle, directeur de l'Ecole d'Athènes, de bien vouloir réserver à notre *Revue* l'étude qu'il ne manquerait pas d'entreprendre sur sa découverte. Ma lettre atteignit M. Jouguet sur les confins du Soudan, où il cherchait vainement alors à pénétrer ; il me fit parvenir, dès son retour à Karnak, une copie du document de Gizeh et une photographie prise, sur sa demande, par M. Emile Brugsch ; il y joignait un bref commentaire qui prouvait que, sans le secours du texte de Berlin, il avait parfaitement apprécié l'importance et déterminé le sens général du papyrus. Cependant, malgré mes instances réitérées et pressantes, M. Jouguet, dont le désintéressement scientifique égale la complaisance, a décliné l'honneur d'entreprendre l'étude où je le conviais et pour laquelle le loisir et les livres lui faisaient momentanément défaut ; il a bien voulu me prier de m'en charger à sa place. Dans l'intérêt du public savant, qui réclame la publication aussi prompte que possible de documents de ce genre, j'ai cru devoir céder à son aimable insistance. Mais je tiens à le dire bien haut : c'est à M. Jouguet que doivent aller les remercîments de nos lecteurs ; je n'ai été que l'entremetteur qui a « marié » sa découverte avec le document de M. Wilcken[1].

I

Donnons d'abord le texte des deux fragments :

B Fragment de Berlin, d'après la copie de Wilcken,
G Fragment de Gizeh, d'après la copie de Jouguet et la photographie de Brugsch.

[1] Je dois à M. le docteur Krebs, conservateur-adjoint au Musée de Berlin, un calque partiel du fragment B qui ne laisse aucun doute sur le fait que les deux fragments font partie d'un même ensemble : le caractère de l'écriture est absolument identique. Je vois donc un simple *lapsus calami* dans cette phrase de la lettre de M. Jouguet : « Le papyrus est *quatre ou cinq fois plus petit* que la photographie » (celle-ci a la même hauteur à peu près que le calque de M. Krebs). Il faut lire sans doute : « d'un quart ou d'un cinquième. »

J'ai séparé les mots, marqué quelques signes de ponctuation et inséré entre crochets les suppléments les plus vraisemblables : un bon nombre sont dûs à MM. Wilcken et Jouguet ; j'ai signalé d'un astérisque ceux qui m'appartiennent, d'un double astérisque ceux qui m'ont été proposés par M. Henri Weil, qui a bien voulu relire tout le papyrus avec moi. Je désigne par des lettres majuscules entre parenthèses (A), (B), etc., les changements présumés d'interlocuteurs.

Fragment B.

Col. I.

]ωρον. (A) Ταρκυνιος
συνκλητικος* . . . Καισ]αρι* αναστας·
ει* αγεται* επι τον* θαν]ατον οληνν την
Αλεξανδρειαν? δυσαρεστ]ον* ποιησεις —
σοι?. . ηγωνισατο* γαρ* υ]περ πατριδος.
(B) Κλαυδιος Καισαρ*· ει]μεν υπερ
πατριδος**. . . . ηγω]νιζετο* δικαιον ην,
τις δε σαφως οι]δε*; (C) Λουιολαος συνκλη-
τικος· οιδα οποιος εστ]ιν* ο ανθρωπος και
]πετα. Διο ερωτω
]τω τουτο το απαξ
]του τηλικουτου
π]ολυ προσηκουσης
]ς ει μη ουτοι παρε-
ε]ν συμβουλειω
Ε]καθισεν. Εκληθησαν
οι Αλεξανδρεων πρεσ]βεις και μετεταξατο
ο αυτοκρατωρ* εις αυ]ριον ακουσαι αυτων.
Ετους ᾱ* Κλαυδιου Καισα]ρος Σεβαστου.
Παχων ε̄.

Col. II.

Ημερα [δε]υτ[ε]ρα Παχω[ν ϛ̄.
Ακουει Κλαυδιος Καισα[ρ Ισιδωρου
γυμνασιαρχου πολεως Α[λεξανδρειας
κατα Αγριππου βασιλεω[ς εν τοις Λουκουλ-
λιανοις κηποις, συνκα[θημενων** αυτω*
συνκλητικ[ω]ν εικο[σ]ι π[εντε και
υπατικων δεκα εξ, πα[ρουσης Σεβαστης* μετα
των ματρωνων. Εισ[αγεται*? βιβλιδιον*
Ισιδωρου. (A) Ισιδωρ[ο]ς· εν[
κυριε μου Καισαρ, των [
ακουσαι μου τα πονουν[τα?(B)Ειπεν*? ημων?*
ο αυτοκρατωρ· μεριζω σο[ι* ταυτην* την*
ημεραν. Συνεπενευ[σαν*. . . οι* συν-
καθημενοι παντες σ[
ειδοτες οποιο[ς εσ]τιν ο[ανθρωπος?
(C) Κλαυδιος Και[σαρ Ισιδωρω*· λογους* ποιει*
κατα του εμου [φιλου* και ηδη απεκτεινας*
μου δυο φιλ[ους Φλακκον? επαρχον? και?
Θεωνα εξηγη[την πολεως? Αλεξανδρειας?

I, 1. Peut-être Ισιδ]ωρον, fin d'une phrase.

II, 2. Peut-être Λαμπωνος και Ισιδωρου.

II, 8. βιβλιδιον, terme technique pour le *libellus* ou requête du plaignant, fréquent dans les papyrus de Berlin. On peut aussi penser à υπομνημα ou à un terme plus vague, tel que δικη, γραφη, etc.

II, 12 suiv. Wilcken prend αυτοκρατωρ pour un vocatif (interprétation autorisée par le papyrus de Paris-Berlin, II, 14) et attribue, en conséquence, à Isidore les lignes 12-15.

II, 14. Peut-être σ[υνκλητικοι ουκ] ειδοτες, etc.

II, 15. Wilcken supplée ο [Αγριππας].

Fragment G.

. . . . . .

(A) . . . ε πρεσϐεα . . . . . ἡ πατρις.
(B) Λα]μπων τῳ Ισ[ιδωρῳ· εγω* μεν* ε]φειδον
[ηδη]* τον θανατ[ον. . . (C) Κλαυ]διος Καισαρ·
πολ]λους μου φιλους απεκτ[ει]νας, Ισιδωρε.
5. (D) Ισι]δωρος· ϐασιλεως ηκουσα του τοτε
προσ]ταξαντος· και σοι, λεγε τινος θελεις,
κα]τηγορησω. (E) Κλαυδιος Καισαρ· ασφαλως
ανευ*] μουσικης ει, Ισιδωρε. (F) Ισιδωρος·
εγ]ω μεν ουκ ειμι δουλος ουδε μουσικης
10. κεν]ος*, αλλα διασημου πολεως [Α]λεξαν-
δρ]ει[ας] γυμνασιαρχος· συ δε εξ. δωμα. .
. . ισ.υδα . . . . . ϐλητος· διο και απο
. . ειας ετ. . . τη . . . ως. (G) Εφ[η]* Λα[μπ]ων(?)
τ]ῳ Ισιδωρῳ· τοιγαρ αλλο εχομεν ει παρα-
15. φρ]ονουντι* ϐασιλει τοπον δεδεναι;
(H) Κ]λαυδιος Καισαρ· οις προεκελευσα
τ]ον θανατον του Ισιδωρου και Λαμπων[ος

L. 6. σοι pour συ ?
L. 7. κα]τηγορησω. L'ω, oublié, a été rajouté au-dessus de la ligne.
L. 10. κεν]ος ou tout autre mot équivalent, tel que ερημος, απορος ou même απειρος.
L. 11-12. Peut-être συ δε εξ[ω] δωμα[τος Καισα]ρος ε̣υδα[ιμονος? .... απο]ϐλητος.
L. 12. Le mot και, oublié, a été écrit au-dessus de απο.
L. 13. Après εφ traces incertaines d'une lettre à haste oblique se prolongeant au-dessous de la ligne. On voudrait pourtant lire εφ[η] (peut-être : ως εφη). Ensuite, Λαμπων est très douteux. La première lettre est plutôt un δ, la dernière ressemble à un ς.
L. 14. ει pour ἢ. Peut être aussi τοιγαρ pour τί γαρ ?
L. 15. δεδεναι pour διδοναι. Au-dessus du second ε on croit apercevoir des traces d'une surcharge.
L. 17. Il ne manque rien au-dessous de cette ligne ; la suite formait une nouvelle colonne.

Traduction.

Fragment B.

Col. I. ... (Isidore). *Tarquinius*, sénateur, à César, s'étant levé : (Si cet homme est conduit à la) mort, tu indisposeras toute la (ville d'Alexandrie), (car il a bataillé pour sa patrie.) — *Claude César* : (S'il a vraiment combattu) pour sa patrie, il était dans son droit, (mais qui peut savoir cela exactement ?). — *Aviola*, sénateur : (Je sais quel) est cet homme et ..... c'est pourquoi je vous prie (de l'entendre ?)..... Il

s'assit. Les députés des Alexandrins furent appelés et (l'empereur) remit au lendemain pour les entendre. — (L'an 1er de Claude) César Auguste ; le 5 Pachon.

Col. II. Deuxième jour; le (6) Pachon. Audience donnée par Claude César (.. à Isidore), gymnasiarque de la ville d'Alexandrie, portant plainte contre le roi Agrippa, dans les jardins (Lucul)liens, siégeant ensemble (avec lui) vingt-cinq sénateurs et seize consulaires, présente (l'impératrice avec) les matrones. On introduit (la requête) d'Isidore. — *Isidore* : ...mon seigneur César, daignez écouter ce qui m'afflige (?). — (Notre) empereur (dit) : Je t'accorde (cette) journée. — Tous les assistants firent un signe d'assentiment (ignorant quel était cet homme). — *Claude César* : (Tu portes plainte) contre mon (ami, toi qui as déjà fait mourir) deux de mes amis (le préfet Flaccus? et) Théon l'exégète (de la ville d'Alexandrie)...

Fragment G.

... ambassadeur ... la patrie. — *Lampon* à Isidore : (Pour moi), j'ai déjà vu de près la mort... — *Claude César* : Tu as fait mourir beaucoup de mes amis, Isidore. — *Isidore :* J'obéissais au prince qui commandait alors ; toi aussi, dis qui tu veux, je l'accuserai. — *Claude César* : Sûrement, tu es (sans) éducation, Isidore. — *Isidore* : Moi, je ne suis pas un esclave, ni dépourvu d'éducation, mais gymnasiarque de l'illustre cité d'Alexandrie ; tandis que toi (...*suivent des impertinences à l'adresse de l'empereur*). — *Lampon* (?) dit à Isidore : Que pouvons-nous faire en présence d'un prince dénué de raison, sinon lui céder la place ? — *Claude César* : Ceux à qui j'ai ordonné d'avance de faire mourir Isidore et Lampon.....

Le procès se déroule devant l'empereur Claude, Κλαυδιος Καισαρ (B, II, 2 et 16 ; G, 7 et 16). Les interlocuteurs sont : 1° l'empereur ; 2° Isidore, gymnasiarque d'Alexandrie (Ισιδωρος, B, II, 9 ; G, 5 et 8) ; 3° un certain Lampon (Λαμπων, G, 2) ; 4° divers membres du conseil de l'empereur (B, I, 1 et 8). Le lieu de la scène, au moins dans B, col. II, est une villa de Rome où M. Wilcken a reconnu, avec raison, les fameux jardins de Lucullus, [εν τοις Λουκουλ]λιανοις κηποις : on ne voit pas d'autre supplément possible. L'empereur est, suivant son usage[1], entouré de son conseil (συμβουλειον,

[1] Dion Cassius atteste que ce fut Claude qui remit en honneur l'usage du *consilium*, tombé en désuétude depuis le séjour de Tibère à Caprée (Dion, LX, 4). Voyez, sur les vicissitudes de cette institution, Mommsen, *Droit public romain* (trad. française), V, 279 et suiv. C'est à partir de Domitien seulement qu'on y voit figurer des chevaliers.

B, I, 15). Ce conseil, dont la composition n'avait encore rien de fixe, est formé ici (B, II, 6 suiv.) de 25 sénateurs et de 16 consulaires ; les « matrones », c'est-à-dire les dames d'honneur de l'impératrice, assistent à la séance (ib. 8), d'où l'on peut conclure, avec M. Wilcken, que la mention de l'impératrice elle-même doit être rétablie à la fin de la l. 7 [1]. Le nombre et la composition brillante du conseil, la présence de l'impératrice et de sa cour, tout dénote une audience singulièrement solennelle et importante ; et, en effet, il s'agit de juger un accusé royal : la plainte du gymnasiarque alexandrin est portée contre le roi Agrippa, κατα Αγριππου βασιλεω[ς] (B, II. 4). Rien cependant n'indique formellement que le royal accusé soit présent : nulle part il ne prend la parole. C'est donc peut-être un procès par contumace, mais, heureusement pour l'accusé, devant un juge prévenu en sa faveur.

Isidore et Lampon ne sont pas des personnages inconnus. Le premier doit être identifié sans aucun doute, comme l'a déjà vu M. Jouguet [2], avec un antisémite alexandrin de ce nom, plusieurs fois mentionné par Philon dans le *Contre Flaccus* et *l'Ambassade auprès de Caïus*. D'après le témoignage de l'auteur juif, Isidore était le type du démagogue intrigant et factieux [3]. En sa qualité de chef d'un grand nombre d'*hétéries* (clubs) d'Alexandrie, il jouissait d'une véritable autorité sur la populace de cette ville turbulente. D'abord ménagé par Flaccus, il ne tarda pas à se voir négligé par lui, et, pour se venger, organisa au gymnase, à l'aide de « camelots » et de « claqueurs » payés, une scandaleuse manifestation contre le préfet. A la suite de cet esclandre, il n'échappa à la mort, que réclamait « l'assemblée du peuple » alexandrin, que par un exil volontaire. Dans les derniers temps du gouvernement de Flaccus, lorsque le préfet, affolé par la défaveur et les crimes de Caligula, chercha un point d'appui dans la populace alexandrine, Isidore reparaît en scène, ressaisit son influence et devient l'un des instigateurs de la persécution déchaînée contre les Juifs [4]. Toutefois, pour des raisons que nous ignorons, la réconciliation ne fut pas sincère, et nous trouvons bientôt après Isidore se faisant à Rome même, auprès de Caligula, qu'il gagne par ses flatte-

[1] J'ai écrit Σεβαστης malgré le texte de Dion Cassius (LX, 12), qui atteste que Claude refusa ce titre pour lui-même et pour Messaline. De pareilles prohibitions ne liaient pas les rédacteurs grecs, comme le prouve notre papyrus lui-même (B, I, 19), où Claude est qualifié de Σεβαστος.

[2] On peut s'étonner que M. Wilcken n'ait pas remarqué cette identité. La faute en est peut-être au Manuel de Schürer, d'ordinaire si complet, où le nom d'Isidore n'est pas prononcé.

[3] *In Flaccum*, c. 4 et 17. Ἰσίδωροι στασιάρχαι, φιλοπράγμονες, κακῶν εὑρεταὶ, ταραξιπόλιδες ...ἄνθρωπος ὀχλικὸς, δημοκόπος.

[4] *In Flaccum*, c. 4.

ries, l'accusateur de Flaccus[1] : on sait le succès de cette accusation et la triste fin du malheureux gouverneur, catastrophe où Philon reconnaît le doigt de la Providence. Quelque temps après, Isidore semble avoir été associé à l'ambassade envoyée par les Alexandrins auprès de l'empereur pour justifier les mesures prises contre les Juifs et dénoncer ceux-ci comme sujets traîtres et rebelles[2]. Lors de l'audience à bâtons rompus donnée aux deux partis par Caligula dans les jardins de Mécène et de Lamia, l' « âpre calomniateur » accuse les Juifs de s'être, seuls de tous les habitants de l'empire, abstenus d'offrir des sacrifices pour le salut de l'empereur[3]. C'est la dernière occasion où son nom soit prononcé par Philon. L'auteur juif ne nous fait pas connaître la position officielle d'Isidore ; notre papyrus comble cette lacune en nous apprenant qu'il exerçait — au moins au moment du procès jugé par Claude — les fonctions de gymnasiarque d'Alexandrie. Ces fonctions étaient probablement annuelles, comme dans beaucoup de villes grecques ; aussi coûteuses qu'honorifiques, elles supposaient chez le titulaire, pour être convenablement remplies, une assez grosse fortune personnelle.

Le collègue d'Isidore, Lampon, n'est pas davantage un nouveau venu pour les lecteurs de Philon. Son nom est constamment associé à celui d'Isidore, et il est traité encore plus durement que celui-ci par l'historien juif[4]. Il exerçait la profession de greffier du tribunal du préfet[5] ; en cette qualité, il se livrait à toute espèce de falsifications, d'omissions et d'altérations sur les registres, qui lui avaient valu, avec le surnom odieux de « calamosphacte » (plume-bourreau), une fortune assez rondelette. Toutefois Philon ajoute que, lorsqu'on força Lampon d'accepter les fonctions de gymnasiarque, il protesta que ses biens n'étaient pas suffisants, et l'événement prouva qu'il avait dit vrai. La carrière politique de Lampon faillit être brisée sous Tibère ; il fut alors l'objet d'une accusation de lèse-majesté, accusation sans fondement, paraît-il, mais qui traîna deux ans par la malveillance du juge[6]. Nous le

[1] *In Flaccum*, c. 15.

[2] Il n'est pas dit formellement qu'Isidore fît partie de l'ambassade, mais on ne voit pas à quel autre titre il serait intervenu dans le débat contradictoire devant Caligula. On sait par Josèphe (XVIII, 8, 1) que l'ambassade comptait trois membres et avait pour chef Apion ; ses deux collègues étaient sans doute Isidore et Lampon.

[3] *Legatio ad Caium*, c. 45.

[4] *In Flaccum*, c. 4 ; c. 15-17.

[5] C'est-à-dire de ὑπομνηματογράφος. Voir Lucien, *Apol. pro mercede cond.*, 12 (Marquardt, *Organ. de l'empire romain*, II, 424). Grætz a faussement attribué à Isidore les renseignements donnés par Philon sur Lampon.

[6] Je ne sais où Delaunay a pris (*Philon d'Alexandrie*, p. 247) que ce juge n'était autre que Flaccus.

trouvons ensuite, à côté d'Isidore et d'un certain Denys, parmi les flagorneurs de Flaccus et les instigateurs des massacres de juifs ; en 39 il se joint à Isidore pour accuser le préfet à Rome. Ensuite le silence se fait sur ce personnage. Le nouveau papyrus nous le montre encore dans la capitale sous le règne de Claude ; apparemment il faisait partie de l'ambassade alexandrine présidée par Apion, dont le séjour s'était prolongé jusqu'au changement d'empereur.

II

Maintenant que nous connaissons les principaux acteurs, tâchons de reconstituer les circonstances de leur rencontre et la marche générale de l'affaire.

La colonne II du fragment de Berlin nous parle d'une accusation portée par le gymnasiarque Isidore contre le roi Agrippa : Ακουει Κλαυδιος Καισα[ρ... Ισιδωρου] γυμνασιαρχου πολεως Α[λεξανδρειας...] κατα Αγριππου βασιλεω[ς εν τοις Λουκουλ]λιανοις κηποις.

Quel est ce roi Agrippa ? La première idée qui se présente à l'esprit, c'est qu'il s'agit d'Hérode Agrippa Ier, nommé par Caligula, dès son avènement (37), tétrarque d'une partie de la Palestine avec le titre de roi, et que Claude récompensa de son dévouement en lui conférant la totalité du royaume d'Hérode (41). Les démêlés fréquents d'Agrippa avec les chefs des antisémites alexandrins s'accordent fort bien avec le conflit aigu que suppose notre papyrus. Déjà lors de son passage à Alexandrie, en 38, pour prendre possession de sa tétrarchie, la pompe déployée par Agrippa avait fourni le prétexte des premières manifestations judéophobes [1]. Plus tard, Agrippa prend, avec autant de fermeté que de souplesse, la défense des intérêts de ses coreligionnaires alexandrins : c'est lui qui fait parvenir à Caligula l'adresse de fidélité interceptée une première fois par Flaccus [2] ; lui qui, après les désordres qui marquèrent à Alexandrie le changement de règne, obtient de l'empereur Claude un édit renouvelant formellement tous les privilèges des Juifs d'Alexandrie [3]. On comprend que cette intervention réitérée, sans compter le service signalé rendu par Agrippa au judaïsme tout entier dans l'affaire autrement

[1] Philon, *In Flaccum*, c. 5.
[2] *In Flaccum*, c. 12 ; *Legatio ad Caium*, c. 28.
[3] Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, § 279 Niese.

grave du temple de Jérusalem, ait exaspéré contre lui les *leaders* de l'antisémitisme alexandrin. Condamnés à mort (nous le verrons tout à l'heure) par Claude, ils croient reconnaître dans cette sentence la main d'Agrippa, et cherchent à se sauver ou à se venger en l'accusant, à leur tour, devant l'empereur ; apparemment ils ignoraient le rôle décisif qu'Agrippa, selon Josèphe, avait joué dans l'élévation de Claude.

D'après cela, notre procès aurait eu lieu entre le 25 janvier 41, date de l'avènement de Claude, et le mois d'avril 44, date de la mort d'Agrippa. On peut même préciser davantage. Si l'affaire se passe en présence d'Agrippa, il faut la placer dans les trois premiers mois de l'an 41, car il y a des raisons de croire que le roi se trouvait à Jérusalem pour la fête des Tabernacles de cette même année [1]. Même en supposant qu'il s'agisse d'un procès par contumace, je ne crois pas qu'on puisse le faire descendre plus bas que l'an 41 ; le langage de Claude, comme on le verra, suppose la mort de Caligula toute récente, et la menace de mort suspendue sur la tête d'Isidore et de Lampon se rattache sans doute à toute une série d'exécutions nécessaires qui signalèrent les premiers mois du nouveau régime. Comme notre procès-verbal est daté des 5 et 6 du mois Pachon (col. I, 20 ; II, 1), qui, dans le calendrier alexandrin, commençait le 26 avril, on peut, avec une grande probabilité, fixer la date de notre débat au 30 avril et au 1er mai 41 ap. J.-C. [2].

Ces déductions si naturelles n'ont cependant pas été acceptées par M. Wilcken. Suivant ce savant, ce n'est pas Agrippa Ier qui est en cause, mais son fils Agrippa II, qui fut nommé par Claude, vers l'an 50, roi de Chalcis dans le Liban, et échangea cette principauté, en 53, contre les anciennes tétrarchies de Philippe et de Lysanias, avec le protectorat du temple de Jérusalem. La scène se passerait donc entre l'an 50 et le 13 octobre 53, date de la mort de Claude. Il me semble que le seul argument sérieux invoqué par M. Wilcken, pour faire descendre si bas la date de notre affaire, est la mention, très heureusement restituée par lui, des

[1] Schürer, I, p. 465, si toutefois le texte *Sota*, VII, 8, se rapporte à lui (comme je le pense) et non à son fils. La lecture du Deutéronome dont il est question dans ce texte n'avait lieu qu'à la fin des années sabbatiques, et l'année 40/41 est la seule année de ce genre qui tombe sous le règne d'Agrippa Ier.

[2] En Egypte, dans les premiers temps de l'empire, on voit fonctionner parallèlement deux calendriers : l'ancienne année vague égyptienne et l'année solaire fixe instituée par Auguste. (Cf. Unger, *Zeitrechnung der Griechen und Römer*, 2e éd., p. 777). J'ai fait mon calcul dans l'hypothèse où il s'agit du calendrier fixe. Dans le cas contraire, comme le jour de l'an égyptien (1er Toth) de l'an 40 tombe le 13 août, le 1er Pachon (9e mois) tombe 240 jours plus tard, soit le 11 avril, et les 5-6 Pachon correspondent aux 15 et 16 avril 41.

jardins de Lucullus (II, 4-5.). Nous savons, en effet, que ces jardins ne passèrent dans le domaine impérial qu'en l'an 47, époque où Messaline fit accuser et mettre à mort leur dernier propriétaire, le consulaire Valerius Asiaticus, qui les avait magnifiquement embellis[1]. Comme Agrippa Ier est mort dès 44, M. Wilcken en conclut qu'il ne peut être question de lui.

La faiblesse de cet argument saute aux yeux. Rien n'indique, en effet, que l'empereur ne pût tenir ses assises politico-criminelles que sur un terrain lui appartenant en propre ; le contraire est même attesté : c'est ainsi que nous savons que Marc-Aurèle passa une fois cinq jours dans une propriété appartenant à son frère Verus, et il y employa tout son temps à rendre des jugements, pendant que le propriétaire menait joyeuse vie[2]. Claude ne devait pas user moins librement des villas de la haute noblesse sénatoriale, et, si le *snobisme* était inventé dès cette époque, les nobles propriétaires devaient même rechercher avidement une distinction aussi flatteuse. Il y a plus : la passion de Messaline pour les jardins d'Asiaticus, passion qui fut la véritable cause de la ruine de ce personnage, suppose nécessairement qu'elle avait pu en apprécier le charme par des séjours répétés, et notre papyrus devient ainsi une curieuse illustration du texte de Tacite. Je n'insiste pas sur les nombreux arguments de détail qu'on pourrait objecter encore à la thèse de M. Wilcken : l'insignifiance politique d'Agrippa II, l'absence de tout texte attestant des démêlés de ce prince avec les Alexandrins, l'invraisemblance qu'Isidore et consorts aient pu continuer à exercer pendant dix ans le métier de calomniateurs qu'ils avaient inauguré sous Caligula, etc. Je suis persuadé que M. Wilcken lui-même n'aurait pas hésité à abandonner son opinion s'il avait connu le fragment de Gizeh.

Nous pouvons donc tenir pour assuré : 1° que l'accusé est Hérode Agrippa Ier ; 2° que, par conséquent, l'Augusta qui assiste à l'audience est Messaline, troisième femme, mais première impératrice de Claude. M. Wilcken a rappelé fort à propos un texte de Dion Cassius[3] qui nous montre Agrippine assistant officiellement, sur une estrade séparée, aux audiences de Claude, notamment aux réceptions d'ambassadeurs. On voit que sa devancière avait joui d'un privilège analogue ; et cela ne nous étonne pas de la part du plus conjugal des Césars romains.

[1] Tacite, *Annales*, XI, 1. — Plutarque, *Luc.*, 39, les mentionne parmi les possessions impériales.
[2] *Vita Veri*, c. 8, 8-9.
[3] Dion, LX, 33, 7.

III

Arrivons maintenant au détail du texte. Il me paraît probable que le fragment de Gizeh venait, dans l'ensemble du papyrus, après le fragment de Berlin, peut-être même immédiatement après. En effet, dans B, II, Isidore est introduit formellement avec ses noms et qualités; dans G, il prend la parole sans autre désignation : c'est donc la suite de la conversation commencée sur le fragment B. On peut encore admettre comme très vraisemblable que la largeur des colonnes du document B était égale à celle du document G ; dans ce dernier, le nombre de lettres à la ligne, d'après les parties d'une restitution certaine, varie entre 28 et 33 ; on devra donc se tenir entre ces limites dans l'essai de restitution du document B ; M. Wilcken avait admis des lignes beaucoup trop longues, de 45 lettres environ.

La première colonne du document B est la fin du procès-verbal d'une première audience, tenue le 5 du mois Pachon (l. 20). Aux lignes 16 et suiv., M. Wilcken a restitué avec beaucoup de vraisemblance les mots εκληθησαν [οι των Αλεξανδρεων πρες]βεις και μετεταξατο..... [εις αυ]ριον ακουσαι αυτων. « On appela les ambassadeurs des Alexandrins, et (l'empereur) remit au lendemain de les entendre ». Les ambassadeurs alexandrins, dont l'audience est remise au lendemain, ne figurent donc pas encore comme interlocuteurs dans le commencement de cette colonne I : c'est tout ce qu'on peut en affirmer de certain, car la proportion des lettres conservées ne permet aucune conjecture bien sérieuse sur le contenu de ce fragment. Essayons cependant. Les deux seuls noms propres qu'on y rencontre, Ταρκυνιος (l. 1.) et Λουιολαος συνκλη[τικος] (l. 8), sont fort énigmatiques. M. Wilcken, admettant que c'est l'empereur Claude qui tient la parole, et se souvenant des bizarreries du discours de Lyon, a supposé trop ingénieusement qu'il est question du roi Tarquin et d'un fils de Romulus, nommé Avillius[1] ; mais on ne voit pas quel rapport, même lointain, il pourrait y avoir entre ces personnages d'un passé reculé et l'affaire en cause. D'ailleurs, Λουιολαος serait une très mauvaise transcription du nom Avillius, qu'il s'agisse soit du fils de Romulus, soit du préfet d'Égypte Avillius Flaccus : cette dernière hypothèse, séduisante au premier abord, est écartée par l'épithète à peu près sûre de συνκλη[τικος] ; on

[1] Plutarque, *Romulus*, 14.

sait que le préfet d'Égypte était toujours un simple chevalier[1]. Je crois, malgré la terminaison en ος, qui s'explique par l'analogie des noms grecs en λαος, que Λουιολαος est pour Aviola, nom d'une branche de la *gens* Acilia. Le sénateur Aviola en question est probablement M' Acilius Aviola, qui fut consul ordinaire en 54, gouverneur d'Asie en 65 et 66, *curator aquarum* de 74 à 79[2]. Aviola pouvait fort bien avoir été questeur ou même préteur dès l'an 40 et appelé, sous Claude, à faire partie du Sénat et du Conseil. Ταρκυνιος doit être également un sénateur. C'est à tort que M. Wilcken dit que ce nom fut proscrit à Rome depuis l'expulsion des rois. Cette assertion est tout au plus vraie de la *gens* patricienne des Tarquinii, exilée en vertu d'une loi après l'abdication de Tarquin Collatin[3], mais, plus tard, nous retrouvons des Tarquinii plébéiens à Rome : tels le tribun de la plèbe P. Tarquinius, collègue de Drusus, en 91 av. J.-C.[4], et le complice de Catilina, L. Tarquinius[5]. Le Tarquinius de notre papyrus fait sans doute partie du *consilium* de Claude, et prend la parole en cette qualité.

Nous devons donc nous figurer la colonne I comme une sorte de délibération à laquelle prennent part divers membres du *consilium* et probablement l'empereur lui-même. Le sujet de cette délibération reste obscur, mais il est naturel de le rattacher à celui de l'entretien suivant ; or, comme à la fin du fragment de Gizeh, nous verrons qu'Isidore et Lampon ont été déjà condamnés à mort, c'est sans doute dans la colonne I et dans ce qui la précédait que cette condamnation se trouvait motivée et discutée. Si les lettres ωρον (l. 1) sont la fin de Ισιδ]ωρον, cette conjecture se trouverait définitivement établie. Dans les l. 1-4, la parole est à Tarquinius et j'ai cru deviner qu'il signalait à l'empereur le danger politique qu'il y aurait à indisposer les Alexandrins par l'exécution d'un démagogue aussi populaire, qui avait bataillé « pour sa patrie » ; dès cette époque, on le voit, les antisémites affectaient de confondre leur cause avec celle du patriotisme. Les deux lignes suivantes doivent appartenir à l'empereur Claude ; le sens paraît en

[1] Tacite, *Hist.*, I, 11 ; Arrien, III, 5, 10 ; Dion, LIII, 13. Cf. Marquardt, *Organisation de l'empire romain* (trad. fr.), II, 405.

[2] Voir, sur ce personnage, Tacite, *Ann.*, XII, 64 ; Suétone, *Claud.*, 45 ; Sénèque, *Apocoloc.*, 1 ; Frontin, *De Aq.*, 102 ; *C. I. L.*, I, 353 (= Wilmanns, n° 56). D'autres Acilii Aviolae du 1er siècle sont le consulaire brûlé vivant (Val. Maxime, I, 8, 12 ; Pline, VII, 173) et le légat de la Lugdunaise en 21 ap. J.-C. (Tacite, *Ann.*, III, 41). Le *cognomen* Aviola se rencontre aussi une fois dans la gens Calpurnia (C. Calpurnius Aviola, consul suffect en 24 ap. J.-C.).

[3] Tite Live, II, 2, 11, etc.

[4] Obsequens, c. 114.

[5] Salluste, *Catilina*, 48. D'autres Tarquinii sont mentionnés dans les inscriptions du temps de l'empire ; voir les index du *C. I. L.* et de Wilmanns.

être : « Si vraiment il a combattu pour sa patrie, on ne peut pas lui en faire un crime, mais est-ce bien sûr ? » Puis (l. 8), nous trouvons un discours du sénateur Aviola, où les mots ο ανθρωπος se réfèrent encore clairement à Isidore. Aviola fait une prière (c'est le sens de ἐρωτῶ dans la grécité postérieure), et l'objet de cette prière, comme le prouve l'événement, ne peut être que celui-ci : accorder à Isidore et à Lampon un répit de vingt-quatre heures, pour leur permettre de formuler devant le Conseil leurs griefs ou leurs observations ; cette audience, suivant Aviola, montrera à quelle espèce d'hommes on a affaire. Cela dit, l'orateur se rassied (εκαθισεν). On fait venir les ambassadeurs alexandrins — c'est-à-dire évidemment Isidore et Lampon —, et l'empereur leur annonce qu'il a remis au lendemain de les entendre.

Avec la colonne II du fr. de Berlin, commence la deuxième journée du procès, le 6 Pachon. Les lignes 1-9, déjà commentées, nous exposent l'objet de la séance et énumèrent les personnages qui y figurent. Isidore, qui jouait, semble-t-il, le rôle d'accusé dans la colonne précédente, apparaît ici comme accusateur d'Agrippa[1]. Nous avons donc, en quelque sorte, une accusation « reconventionnelle ». Après l'introduction d'une plainte, probablement écrite (l. 8-9), l'accusateur prend la parole à la l. 9. Il s'adresse à l'empereur et lui demande d'écouter ses griefs. L'empereur, si j'ai bien restitué les lignes 11 et suivantes[2], lui répond qu'il lui accorde un jour de grâce pour s'expliquer (μεριζω est un latinisme qui traduit littéralement *impertior*), et tous les assistants « approuvent du bonnet » (συνεπενευσαν). Le sens de la ligne 15 est obscur. Si c'est, comme je l'ai cru, une réflexion du rédacteur du procès-verbal, on voit que ce rédacteur était animé de fort mauvais sentiments envers Isidore.

L'empereur reprend (l. 16-19). Je crois entrevoir qu'il ferme la bouche au méprisable calomniateur, qui entreprend de noircir « son ami » (l. 17, κατα του εμου φιλου... suivant la conjecture de Wilcken) après avoir déjà perdu deux autres de « ses amis » (μου δυο φιλ[ους]...). L'un de ces amis pourrait bien être nommé dans la dernière ligne ; c'est « l'exégète Théon. » L'exégète était un haut fonctionnaire alexandrin, mentionné par Strabon, qui

[1] Comme accusateur *unique* ou *principal* ? On aimerait à insérer le nom de Lampon dans la l. 2, puisque la fin de la colonne I parlait *des* ambassadeurs alexandrins au pluriel et que Lampon interviendra dans le fr. de Gizeh. D'autre part, la place paraît bien étroite pour introduire les mots Λαμπωνος και, qui donneraient à la l. 2 trente-neuf lettres, soit 6 de plus qu'à la plus longue de la col. II. Dans tout cela, d'ailleurs, Lampon n'est guère qu'un comparse.

[2] Pour ma restitution ημων] ο αυτοκρατωρ, cp. papyrus Brunet de Presles, n° 68, col. I, l. 8-9 : ουτως ημων και ο αυτοκρατωρ εσχενδιασεν ειπων, etc.

avait spécialement la charge des approvisionnements en blé de la capitale [1]. Claude, nous le savons, usait assez libéralement du terme d' « ami » [2] ; cependant ce mot, appliqué à Agrippa, prend, dans la bouche de l'empereur, une énergie particulière. On sait, en effet, qu'à l'occasion de la reconstitution du royaume d'Hérode au profit d'Agrippa, un traité d'alliance solennel fut conclu sur le forum avec le nouveau roi des Juifs [3] ; sur l'une des premières monnaies frappées par celui-ci, il s'intitule ΦΙΛΟΚΛΙΣΑΡ, et le revers de la pièce montre, autour de deux mains jointes, une longue légende ainsi restituée par Mommsen : φιλ]ια βασ[ιλεως] Αγριππα [προς την συν]κλητον [και τον δ]ημ(ον) Ρωμαιω(ν) κ(αι) συμ(μα)χι(α) αυ[των] [4]. Dans le décret rendu en faveur des Juifs de tout l'empire, Agrippa et son frère Hérode de Chalcis sont également qualifiés de « rois très chers » [5].

Au début du fragment G, il me semble que Claude (?) mentionne l'ambassade d'Isidore à Rome : ...ε (fin d'un aoriste) πρεσϐεα (manquent environ 10 lettres) η πατρις. On peut restituer : « est-ce pour cela (δια τουτο) que ta patrie t'a envoyé (επεμψε) comme ambassadeur à Rome ? » Vient ensuite une sorte d'*a parte* adressé à Isidore par son collègue d'ambassade, d'infamie et d'infortune, Lampon : ...εφειδον (alexandrinisme pour επειδον [6]) [ηδη] τον θανατον. Traduisez : « J'ai vu (= je vois) déjà venir la mort. » Lampon fait-il allusion à leur condamnation à mort récente (dont il sera question plus loin) ou au péril de mort qu'il a couru sous Tibère lorsqu'il fut accusé de lèse-majesté ? Le premier sens est le plus naturel, malgré l'aoriste εφειδον.

Claude reprend la parole : il reproche de nouveau à Isidore d'avoir fait mourir (sans doute par des délations mensongères) beaucoup de ses amis : la restitution πο]λλους me paraît préférable, vu l'espace disponible, à δυο α]λλους que pourrait suggérer la fin du fragment B.

[1] Strabon, XVII, 1, 12 (p. 797) : τῶν δ' ἐπιχωρίων ἀρχόντων κατὰ πόλιν μὲν ὅ τε ἐξηγητής ἐστι, πορφύραν ἀμπεχόμενος καὶ ἔχων πατρίους τιμὰς καὶ ἐπιμέλειαν τῶν τῇ πόλει χρησίμων. Cf. Pap. Berl., 388 ; *C. I. G.*; n° 4688, et les observations de Bœckh-Franz, p. 291 *a* et 321 *b*. Voir aussi Marquardt, *op. cit.*, II, 424. Mais d'autres ἐξηγηταί locaux apparaissent dans les papyrus égyptiens, par exemple à Hermoupolis. Cf. Mitteis, *Hermes*, XXX, p. 588.

[2] *Tables de Lyon*, II, 24 : *Persicum nobilissimum virum, amicum meum ; Edit sur les Anauni* (*C. I. L.*, V, 5050) : *Plantam Iulium, amicum meum*. Cf. les observations de Mommsen, *Hermes*, IV, 99 suiv.

[3] Josèphe, XIX, 5, 1.

[4] Mommsen, *Num. Zeitschrift* de Vienne, 1872, p. 449. Madden, *Coins of the Jews*, p. 137.

[5] Βασιλέων ...φιλτάτων μοι. Josèphe, XIX, 5, 3.

[6] Septante, *Psaumes*, 53, 9 ; 111, 8.

La réponse d'Isidore est d'un cynisme presque grandiose dans sa naïveté : « J'obéissais au prince qui commandait alors; toi aussi, nomme qui tu veux, j'accuserai. » Les mots και σοι (l. 6) font difficulté. Tels qu'ils sont, la meilleure manière de les construire grammaticalement consisterait à les rattacher à [προσ]ταξαντος : « le prince qui commandait même à toi. » Mais cette remarque serait aussi insolente que déplacée. En rattachant σοι à καταγορησω, il faut mettre les trois mots intermédiaires entre parenthèses, ce qui fait une construction gauche et embarrassée. Je me demande donc si σοι ne serait pas une faute d'orthographe pour συ (la confusion de οι et de υ se rencontre dans les papyrus dès le IIe siècle avant J.-C. [1]). Il faut alors traduire : « toi aussi, nomme qui tu veux, j'accuserai. »

Le cynisme de la réponse d'Isidore provoque l'observation injurieuse de Claude : ασφαλως [ανευ] μουσικης ει, Ισιδωρε [2], ce qu'on peut traduire par : « Sûrement, Isidore, tu es un homme sans instruction. » Isidore, blessé au vif par cette injure, riposte (l. 9-11) : « Je ne suis, moi, ni un esclave, ni un homme dépourvu d'instruction (probablement μουσικης κεν]ος ou απειρ]ος), mais bien le gymnasiarque de l'illustre ville d'Alexandrie ; quant à toi... » suivent trois lignes trouées au milieu, que je n'ai pas réussi à restituer, mais qui, d'après la teneur générale, doivent cacher quelque nouvelle insolence. Au commencement de la ligne 14, quelqu'un — probablement Lampon — s'adresse à Isidore et lui dit : « qu'avons-nous donc à faire en présence d'un souverain insensé, sinon de lui céder la place ? » La phrase est-elle une réflexion générale, une justification rétrospective, visant, dans la pensée de l'orateur, le défunt empereur Caligula, dont l' « insanité » n'était pas douteuse [3] ? ou l'Alexandrin, enhardi par la certitude de la mort, aurait-il poussé l'insolence jusqu'à parler en ces termes de Claude lui-même, en sa présence? Il est bien fâcheux, au point de vue psychologique et historique, que le délabrement, peut-être irrémédiable, des lignes précédentes ne permette pas de trancher définitivement la question. Cependant, à quoi ne pas s'attendre de la part d'un misérable qui a brûlé ses vaisseaux et à qui la perspective de la mort prochaine délie la

[1] Papyrus du Louvre n° 50 (150 av. J.-C.), l. 7 : ἀνύγετε ; n° 51, l. 8 : ἀνύγω. Cf. Blass, *Aussprache des Griechischen*, 3e éd., p. 70.

[2] Ἀσφαλῶς au sens de βεβαίως me paraît être un latinisme. Au contraire, μουσική pour παιδεία est un archaïsme; voir le *Thesaurus*, *s. v.*

[3] Cf. le rescrit de Claude (Josèphe, XIX, 5, 2) : Γαΐου Καίσαρος... πολλὴν ἀπόνοιαν καὶ παραφροσύνην. Contre cette interprétation on peut faire valoir : 1° le présent εχομεν ; 2° le fait que Lampon (?) s'adresse à Isidore et non à Claude.

langue ? On sait, d'ailleurs, par Suétone[1] à quel excès d'impertinence les plaideurs se laissaient entraîner par la longanimité et la familiarité de Claude : un jour, un plaideur grec se permit de s'écrier, dans la chaleur du débat : καὶ σὺ γέρων εἶ καὶ μωρός. « Et toi aussi, tu es vieux et bête. »

La répartie de Claude semble confirmer cette dernière interprétation en montrant l'empereur poussé à bout par l'insolence de ces coquins : « Ceux à qui j'ai prescrit précédemment de faire mourir Isidore et Lampon... » La fin de la phrase est perdue avec le reste du papyrus, mais on ne peut guère douter que la conclusion ne fût l'ordre de procéder à l'exécution immédiate des deux misérables. Ils partagèrent ainsi le sort de leur complice Hélicon, l'âme secrète de toutes les machinations dirigées contre les Juifs sous Caligula, et qui, nous apprend Philon, fut mis à mort par Claude[2]. Ce détail complète le tableau de la réaction favorable aux Juifs qui s'opéra au début du nouveau règne, et dont les deux rescrits conservés par Josèphe nous avaient déjà fourni la preuve documentaire.

IV

Si incertaines que soient une grande partie des restitutions et des conjectures qu'on vient de lire, je pense qu'aucun doute ne peut subsister sur le sens général de notre document. L'intérêt historique en est réel. Sans doute il ne nous apprend guère, en fait de renseignements positifs, que la *gymnasiarchie* d'Isidore et sa condamnation à mort ; mais il vient à point nommé illustrer, confirmer et accentuer le jugement sévère porté sur ce personnage et sur son acolyte Lampon par Philon ; du même coup il apporte en faveur de la véracité historique de Philon, en général, une sorte de témoignage officiel infiniment précieux. Ce procès-verbal, dans sa concision sténographique, est le digne pendant de la page inoubliable où Philon a retracé, d'une plume si alerte et si pittoresque, l'entrevue des ambassadeurs juifs avec Caligula ; l'empereur constitutionnel, honnête, bon enfant, mais fantasque, colère et à moitié toqué que fut Claude, n'apparaît pas moins

[1] Suétone, *Divus Claudius*, 15. Je remercie M. Gaston Boissier d'avoir attiré mon attention sur ce texte. Tout le chapitre est à lire et forme un excellent commentaire de notre papyrus.

[2] *Legatio ad Caium*, c. 30, fin.

vivant dans ce court dialogue que son fou furieux de neveu, grand amateur de bâtisses, juge incohérent, faux dieu grisé par sa propre divinité, dans le fameux colloque des jardins de Mécène ; les antisémites alexandrins n'y apparaissent pas moins scélérats et infiniment plus cyniques. La trouvaille de Berlin et de Gizeh nous console ainsi dans une certaine mesure de la mutilation du grand ouvrage où Philon justifiait les voies de la Providence et montrait le châtiment divin s'appesantissant tôt ou tard sur la tête des persécuteurs d'Israël. Je ne sais même s'il n'y a pas, pour nos palais modernes, plus de ragoût dans ces documents de première main, exhumés de la poussière des archives égyptiennes, que dans un récit composé, si habile fût-il, dont la rhétorique et la religion de l'auteur rendraient toujours un peu suspecte la sincérité [1].

THÉODORE REINACH.

NOTE ADDITIONNELLE.

Dans l'article cité de l'*Hermes*, M. Wilcken a commenté avec beaucoup de sagacité un autre fragment de papyrus berlinois (publié par Krebs, *Berliner Urkunden*, n° 511 et p. 397) qui se rapporte à la même affaire que le papyrus 68 de Paris : il semble qu'on soit en présence d'un extrait indépendant du procès-verbal original, extrait qui tantôt concorde littéralement avec le nôtre, tantôt s'en écarte. Les parties conservées correspondent aux lignes suivantes du papyrus de Paris : B, 1-5 = P II, 8-12 ; B, 6-16 = P II, 14 — III, 13. Sur plusieurs points, le nouveau texte permet de compléter ou de corriger les lectures précédentes du papy-

[1] Je n'ajoute qu'un mot sur l'âge du papyrus. M. Wilcken est d'avis que le fragment de Berlin est écrit sur le *verso* du feuillet ; le *recto* — c'est-à-dire, d'après la théorie de M. W. (*Hermes*, XXII, 487), la face où les fibres sont perpendiculaires aux joints des bandes du papyrus — est occupé par des comptes et une note datée des empereurs Marc-Aurèle et Verus. S'il en est ainsi, comme, en règle générale, le *verso* n'était employé qu'après le *recto*, notre procès-verbal serait la copie ou l'extrait sommaire d'un original antérieur de plus d'un siècle. Cet original — la mention du mois égyptien Pachon en fait foi — a dû être dressé par un scribe alexandrin. Quant à l'extrait, il aurait fait partie d'un recueil d'actes officiels compilé, à une époque tardive, par un personnage qui portait un intérêt direct aux anciens démêlés entre juifs et alexandrins. On comprend ce que de pareilles inductions ont d'hypothétique ; e les reproduis sans commentaires en attendant mieux.

rus de Paris. Nous apprenons notamment que, à la suite de la plainte des Juifs, 60 Alexandrins avaient été bannis de la ville et leurs esclaves décapités. Il devient aussi très probable que, dans la colonne II, les l. 3 9 sont prononcées par les Juifs ; dès lors le κύριος qui s'y trouve mentionné peut bien être le gouverneur d'Égypte, et non l'empereur. J'attends l'occasion de réimprimer les *Textes relatifs au judaïsme* pour donner une nouvelle édition complète de ce papyrus, dont la date reste encore un mystère. Peut-être d'ici là en aura-t-on retrouvé encore quelque nouveau fragment.

T. R.

ORIGINE

ET

HISTOIRE DE LA LECTURE DU SCHEMA

ET DES FORMULES DE BÉNÉDICTION QUI L'ACCOMPAGNENT

La prière est aussi vieille que l'humanité, toujours les cœurs oppressés ont demandé à Dieu secours et consolation. Aussi l'Écriture Sainte renferme-t-elle beaucoup de prières qui ont jailli du cœur humain en diverses circonstances, tristes ou joyeuses [1]. Il est certain que, dès l'époque biblique, des prières ont été dites [2] par ceux qui apportaient les sacrifices, au moment où les prêtres offraient les victimes dans l'avant-cour du Temple. Le fait est expressément affirmé pour l'époque post-biblique [3]. A mesure que la raison s'élevait, le besoin de se rapprocher de Dieu par la prière devenait plus pressant. Dans les Psaumes, LV, 18, et dans Daniel, VI, 11, il est déjà question de prières récitées trois fois par jour. Cependant, à l'époque biblique, on ne voit pas d'organisation de prières publiques. Le culte se réduisait principalement aux sacrifices, et le chant des Psaumes, qui les accompagnait, n'avait, quoi qu'en disent I Chron., XXIII, 30 et Néh., XI, 17, qu'une importance secondaire. Des formules fixes de prières ne se sont établies qu'assez tard, peut-être seulement dans les deux derniers siècles de l'existence du second temple. Celles qui se trouvent dans Deut., XXVI, 10, 13, et Lév., XVI, 21, ne sont que des prières de circonstance. Il s'écoula un temps très long avant que s'organisât, à côté du culte des sacrifices, un service divin, oral et indépendant, pouvant être célébré hors du sanctuaire, sans prêtres ni lévites.

[1] I Rois, VIII, 22 et suiv.; I Samuel, I, 10 et suiv.; Jérémie, XIV, et passim.
[2] Isaïe, I, 15.
[3] Luc, I, 10.

Le germe qui donna naissance à ce nouveau culte, que les docteurs du Talmud et les théologiens proclamaient supérieur à l'ancien, fut, à notre avis, l'institution de la lecture publique de la Loi. Cette institution prévue par le Deutéronome, XXXI, 10-13, avait été établie d'une façon effective par Ezra, d'après Néh., VIII, 8 et 18. La tradition, qui, sur la foi de ces passages, attribue l'institution de la lecture de la Loi, en partie, à Moïse et, en partie, à Ezra, s'est souvenue de ce fait que cette lecture formait la plus ancienne partie du culte synagogal. Elle s'est aussi rappelée que la lecture qui a lieu les jours de semaine est d'institution plus récente que celle des fêtes et sabbats, puisqu'elle fait remonter celle-ci à Moïse et celle-là à Ezra[1]. Cependant, par suite du manque de données historiques, on ne peut pas dire, avec une entière certitude, l'époque de la création des synagogues et leur destination, ni quand les lectures publiques de la Tora ont été organisées *systématiquement*[2]. Les textes de Deut., XXXI, 10-13, et Néh., VIII, 18, permettent de croire que cette institution fut établie en premier lieu pour les trois fêtes de pèlerinage, principalement pour la fête des Tentes, où une grande multitude de pèlerins se rassemblaient à Jérusalem; on profitait alors de cette circonstance pour rappeler les commandements divins au souvenir du peuple et les graver dans son esprit. Un vague souvenir de ce fait historique se retrouve encore dans l'opinion qui attribue à Moïse l'institution de l'usage d'expliquer, pendant chacune des trois fêtes, les lois qui la concernent[3].

On ne peut pas déterminer avec certitude l'époque à laquelle les lectures *systématiques* de la Loi ont été instituées, mais on sait les phases successives du développement de cette institution. On commença par lire la Loi aux jours de fête; ensuite cet usage fut adopté pour les néoménies, puis pour les sabbats et deux jours de la semaine. Une fois cette institution passée dans les mœurs, le besoin se fit probablement sentir de lire la Loi chaque jour. Comme on ne pouvait célébrer tous les jours des offices publics et qu'une convocation quotidienne aurait imposé au peuple une tâche trop lourde, on s'arrangea de manière que chacun en son particulier lût tous les jours un passage de la Tora. Les connaissances religieuses étant peu répandues, le même passage devint la lecture quotidienne. C'est ainsi que s'explique théoriquement l'usage de réciter chaque jour le Schema.

Cependant aucune tradition ne nous a conservé le nom des auto-

[1] J. *Meguilla*, IV, 1 (75 *a*); b. *Baba Kamma*, 82 *a*.
[2] Voir L. Löw, *Monatsschrift*, 1884, p. 97 et suiv.
[3] *Sifrè*, I, 66, et passim.

rités qui ont institué la récitation quotidienne du Décalogue ou du Schema. Dans les deux premiers chapitres du traité de la Mischna de *Berakhot* et en maints passages de la littérature traditionnelle, on trouve des dispositions détaillées concernant la lecture du Schema, mais nulle part on ne rencontre d'indication sur l'origine de cet usage. Il est simplement donné comme une prescription biblique résultant de Deut., VI, 7. Mais ce qui est hors de doute, c'est que le commandement : « Tu les inculqueras à tes enfants et tu leur en parleras soit en demeurant dans ta maison, soit en chemin, en te couchant et en te levant », n'est pas la cause de l'institution de la lecture du Schema : c'est la justification tardive d'une coutume existant depuis longtemps. Ce verset n'aurait donné à personne l'idée qu'il faut lire chaque jour le même passage de la Tora. Cependant, le fait que cet usage est fondé sur un passage biblique permet de conclure que l'institution de la lecture du Schema était déjà très ancienne dans la première moitié du premier siècle, lorsque les Schammaïtes et les Hillèlites discutaient au sujet de la manière de le réciter [1]. Josèphe paraît attribuer cette institution à Moïse [2].

Ces circonstances montrent que la lecture du Schema était devenue insensiblement un rite. Elle tire son origine du culte des sacrifices dans le temple. Dans la Mischna de *Tamid,* IV, où les préparatifs pour le sacrifice quotidien du matin sont décrits minutieusement, on lit à la fin : « Et ils allaient dans la salle des pierres taillées pour lire le Schema » [3]. Au chap. VI, on donne les détails suivants : « Alors le président (ממונה) leur disait (aux prêtres) : prononcez une eulogie, et ils la prononçaient; ils lisaient le Décalogue, le Schema, Deut., XI, 13-21, et Nombres, XV, 37-41; ensuite, ils prononçaient trois eulogies, etc. [4] ».

Nous ne pouvons pas déterminer exactement l'époque où cette

[1] A cette occasion, je voudrais appeler l'attention sur la valeur chronologique des assertions de la Halakha sur l'origine biblique ou rabbinique de certaines prescriptions et défenses. Ce qui est reconnu d'origine biblique est toujours plus ancien que ce qui est déclaré d'institution rabbinique : מן התורה est ק"ש ; par contre, תפלה מדרבנן (Maïmonide, seul, considère תפלה également comme מן התורה, dans *Mischné Tora*, *Hilkhot Tefilla*, I). Il en résulte que ק"ש est plus ancien. On ne devrait jamais négliger cette donnée chronologique. Les expressions חובה et רשות ainsi que le manque ou l'existence de controverses ont une signification chronologique qui permet souvent de suppléer à l'absence des indications de dates.

[2] *Ant.*, IV, 8, 13 ; cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édit., II, 383.

[3] וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרוא את השמע.

[4] אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן ברכו קראו עשרת הדברים שמע והיה אם שמוע ויאמר ברכו את השם שלש ברכות אמת ויציב וגבורה וברכת כהנים ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא. Au lieu de וגבורה, comme il y a dans l'édition *princeps*, il faut lire עבודה, ainsi qu'il résulte aussi de Maïmonide sur ce passage.

Mischna a été composée. Mais, comme elle mentionne אמת ויציב[1] et qu'elle désigne la bénédiction usitée sous le nom de עבודה, on peut en conclure avec certitude que, dans sa forme actuelle, elle n'est pas très ancienne. Elle indique déjà les débuts de l'organisation du culte synagogal, car la partie orale du service divin et le peuple s'y trouvent au premier plan. On commença par lire, dans l'ancien culte des sacrifices, un passage de la Tora et on n'ajouta que plus tard la prière rabbinique composée pour l'accompagner. Le traité de *Tamid* offre pourtant une difficulté, c'est qu'à la fin du ch. IV il n'est question que du Schema, et au commencement du chap. V il est aussi question du Décalogue. Cette circonstance nous amène à croire que, dans cette dernière Mischna, divers éléments ont été fondus ensemble, ce qui semble indiquer une date de composition relativement récente. Notre Mischna peut donc tout au plus remonter à l'époque de la destruction du Temple et refléter un état de choses existant aux derniers jours du Sanctuaire, où les scribes avaient acquis la prépondérance et avaient modifié le culte selon leurs vues. Cette hypothèse n'est pas téméraire, car plusieurs savants sont arrivés à cette conclusion que les traités de *Yoma*, *Tamid*, *Middot* et la liste des fonctionnaires du Temple dans *Schekalim* ont été seulement rédigés après la destruction du Temple[2].

Donc, à notre avis, les divers éléments amalgamés dans notre Mischna représentent des institutions de différentes époques qui ne se sont maintenues ensemble, dans la pratique, que peu de temps. Les préparatifs du sacrifice du matin nous font deviner le but que peut avoir eu, à l'origine, la récitation du Schema et du Décalogue. Le culte des sacrifices commençait à l'aube. Le surveillant disait : « Allez et voyez s'il est temps d'immoler le *tamid*. » Dans le cas affirmatif, l'observateur disait : l'aube brille! D'après Mathia ben Samuel, le surveillant demandait : « Tout l'est est-il éclairé jusqu'à Hébron? » L'autre répondait : « Oui[3]. » — On voit que le soleil

[1] Cf. Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 370, note *a*.

[2] A. Büchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels* (II. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1894/95), p. 12; Lerner, *Magazin*, XIII, 8. O. Hoffmann, dans *Die erste Mischna* (Jahresbericht des Rabbinerseminars), Berlin, 1882, p. 11, est d'un avis différent; mais les arguments contraires de MM. Lerner et Büchler sont fort probants.

[3] Mischna, *Tamid*, III, 2; *Yoma*, III, 1, 2; cf. *Tosefta*, *ibidem*, I, 14; cf. *Yoma*, 28 *b*. Sur le sens de בורקי (ברקאי), voir J. Derenbourg, dans *Revue*, VI, 50, note 3. La première relation rapporte sûrement la coutume la plus ancienne, comme le prouve l'expression caractéristique et archaïque de בורקי; Mathia ne parle certainement que de la coutume de son époque, par conséquent des derniers jours du Temple. Notre traduction rend le sens simple de la Mischna, sans tenir compte du Talmud de Babylone; le Yerouschalmi dit simplement : מהו בורקי ברקה.

avait son rôle dans le culte du Temple. Comme on sait, la journée commençait dans le Temple le matin, et non pas la veille au soir, car, pour le sanctuaire, on tenait compte du lever du soleil, et non pas de l'apparition de la lune. C'est pourquoi le sacrifice du soir devait être offert encore en plein jour. L'influence du parsisme sur le culte du Temple est attestée, non seulement par Ezéchiel, VIII, 16, mais encore par la fête des libations d'eau, célébrée jusqu'à la destruction du Sanctuaire et qui avait pour but de combattre cette influence, encore que les candélabres d'or y jouassent un rôle prépondérant [1]. Comme à l'époque de la domination persane, la religion de Zarathustra exerçait une certaine influence en Judée et y comptait peut-être même des adhérents, et que pour le culte des sacrifices on tenait compte du lever du soleil, il était à craindre qu'il ne se produisît une confusion chez le peuple et qu'il ne crût qu'on adorait le soleil. Pour parer à ce danger, on proclamait devant la foule [2], avant l'offrande du sacrifice : Ecoute, Israël, l'Eternel est notre Dieu, l'Eternel est Un. On affirmait ainsi devant le peuple que l'Eternel est Dieu, et non pas Ormuzd ou Ahriman, qu'il est Un, qu'il n'y a pas deux puissances, et que c'est à lui que les sacrifices sont offerts.

Dans cette hypothèse, les mots : « Ecoute, Israël » ont un sens clair et sont de circonstance, ce qui n'est pas le cas s'il s'agit d'une simple récitation où chacun s'adresse à soi-même. Du reste, les docteurs de la tradition ont senti la difficulté et ont essayé de la résoudre d'une façon originale en rapportant « Israël » à Jacob [3], à qui ses fils auraient fait cette profession de foi : l'Eternel est notre Dieu, l'Eternel est Un. R. Lévi rapporte Israël à Jacob déjà mort, que l'on continuerait ainsi à apostropher dans la tombe [4].

Comme le Schema était récité au moment du sacrifice, il en est

[1] Mischna, *Soucca*, V, 1-5 : « Lorsqu'on arrivait à la porte de l'Est, on se tournait vers l'Ouest et on disait : Nos ancêtres étaient à cette place, le dos tourné au temple du côté de l'Orient, la face vers l'Est, et ils s'inclinaient devant le soleil (Ezéchiel, VIII, 16), mais nous, nous appartenons à Dieu et nos regards se tournent vers lui. » Cf. Wiener, *Bibl. Realwörterbuch*, *s. v.* Sonne. Un Amora, dans j. *Soucca*, V, 5 (55 *d*), essaie d'atténuer les reproches d'Ezéchiel. Il y a aussi un passage intéressant dans j. *Eroubin*, V, 1 (22 *c*) : דמר רבי אחא בשם שמואל בר רב יצחק כמה יגעו נביאים הראשונים לעשות שער המזרחי שהא החמה מצמצמת בו באחד בתקופת טבת ובאחד בתקופת תמוז.

[2] Mischna, *Yoma*, I, fin : לא היתה קרות הגבר מגעת יד שהיתה עזרה מלואה מישראל.

[3] *Sifrè*, II, 31 ; *Genèse rabba* sur XLIX, 2 (ch. 78), *Deut. r.* sur VI, 4 (ch. 2) développent davantage cette interprétation et lisent Gen., XLIX, 2 *b* : ושמעו אל ישראל. De cette Agada résulte ensuite cette déclaration que "ברוך שם כ'מ"ל"ר provient de Jacob ou de Moïse. Pour plus de détails, voir *Magyar Zsido Szemle*, IX, 115.

[4] *Deut. rabba*, *l. c.*

résulté que plus tard les docteurs ont fixé cette heure pour la récitation de cette prière, même en dehors du Temple. Car, d'après tous, à l'exception de R. Josua ben Hanania, il faut lire le Schema avant le lever du soleil[1]. A l'époque du Temple, les rayons émanant de la lampe d'or de la reine Hélène indiquaient le moment où il fallait lire le Schema[2]. Plus tard, on maintint la même heure. Ainsi, à l'époque talmudique, le Schema et la Tefilla ne coïncidaient-ils pas, comme de notre temps[3]. Sans entrer dans de plus amples détails, nous constatons, par les passages cités, que les gens du *Mischmar* lisaient le Schema les premiers, ceux du *Maamad* les derniers, et le peuple dans l'intervalle qui les séparait. R. Yohanan rapporte que les ותיקין terminaient le Schema immédiatement avant הנץ החמה pour continuer aussitôt par la Tefilla[4]. Ce passage signifie que les *Watikin* commençaient et terminaient les premiers le Schema, comme il résulte clairement de j. *Berakhot*, 3 *a*, où Mar Ouqba énonce la même proposition sous une forme un peu différente, car au lieu de גומרין, il dit משכימין וקורין[5]. Les *Watikin* auraient donc commencé le Schema a peu près au même moment que les gens de garde du Temple. Nous sommes ainsi amenés à voir dans les *Watikin* des prêtres formant une communauté, puisqu'ils célébraient un service commun. Cette hypothèse est corroborée par les paroles de José ben Eliakim qui suivent immédiatement l'assertion de R. Yohanan. Il dit, en effet, au nom de « la sainte communauté de Jérusalem », que celui qui rapproche la *Gueoulla* de la *Tefilla* est préservé en ce jour-là de tout danger, ce qui, au fond, est identique au dire de R. Yohanan[6]. Les *Watikin*

[1] Mischna, *Berakhot*, V, 1 ; Yerouschalmi, *i. l.* (3 *a*). Josua b. Hanania était un véritable disciple de Yohanan ben Zaccaï ; comme son maître, il voulait rendre les institutions indépendantes du Temple. Cependant, à l'époque du Talmud, son opinion ne prévalut pas. Cf. b. *Berakhot*, 25 *b*, et passim (voir aussi Tosafot *Yoma*, 37 *b* : אמר אביי). De la pointe de l'aube au lever du soleil, on distinguait trois moments : 1° אילת השחר ; 2° יאיר המזרח ; 3° הנץ החמה, ainsi qu'il résulte de j. *Yoma*, 40 *b*. On comprend ainsi la baraïta de *Yoma*, 37 *b* : הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר מעמד ואנשי מעמד מאחרין משכימין. Cette baraïta est-elle originaire, comme le prouve sa forme, de l'époque du Temple? La chose est douteuse.

[2] *Yoma*, *l. c.*

[3] On parle souvent de עונת שמע, par exemple dans j. *Moëd Katan*, III, 5 (83 *a*) ; *Kohélét rabba* sur IV, 17, חבריבה ק"ש בעונתה מאלף עולות, et ailleurs. Les expressions הנץ החמה et בשעה שחמה זורחת (*Yoma*, 37 *b*) ne sont pas identiques comme le croit Tosafot, *l. cit.* Cette dernière expression répond à יאיר מזרח, cité dans la note précédente.

[4] *Berakhot*, 9 *b*, 25 *b*, 26 *a*. דאמר רבי יחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי״ כדי שיסמוך גאולה לתפלה.

[5] אמר מר עוקבא הותיקין היו משכימין וקורין אותה כדי שיסמכו לה תפלתן עד הנץ החמה. Qu'on remarque l'article de הותיקין.

[6] העיד ר׳י בן אליקים משום קהל קדושא דבירושלים כל הסומך גאולה

sont donc de la même famille que « la sainte communauté de Jérusalem », qui, comme M. Büchler l'a prouvé, était une communauté de prêtres émigrés de Jérusalem à Sepphoris [1].

Je crois pouvoir encore prouver d'autre part que les ותיקין étaient des prêtres. Levy, dans son *Neuhebr. Wörterb.*, I, 506, et Kohut, dans son *Aruch*, III, 259, ont réuni tous les passages parlant des ותיקין. Or, sur sept, trois de ces passages désignent sûrement des prêtres. On dit, à propos de Doeg, dans j. *Sanh.*, 29*a*, qu'il fut entouré de תלמידים ותיקים; comme il est question de prêtres, les disciples doivent aussi avoir été des prêtres [2]. De même, R. Yohanan dit (*ibid.*, 22*a*) : « Juda I avait un תלמיד ותיק qui savait indiquer cent motifs pour déclarer un reptile pur ou impur ». Comme les lois de pureté intéressaient surtout les prêtres, il est sûrement question en cet endroit d'un docteur de la classe sacerdotale [3]. Dans *Schabbat*, 105 *a*, on dit d'Abraham וותיק נתתיך באומות, ce qui n'a de sens dans le contexte que si l'on identifie également ce mot avec prêtre : Abraham, comme Israël, prêtre des nations. Il est donc possible que dans le passage bien connu : « Ce qu'un disciple ותיק enseigne devant son maître a déjà été révélé à Moïse au Sinaï » [4], on ait pensé surtout à une décision de caractère sacerdotal. On sait, du reste, que le traité de *Horayot* (décisions) traite principalement des sacrifices qui devaient être offerts en certaines circonstances. Mais à supposer que ותיק ait le sens général de « pieux, fidèle », et que ce terme s'applique aussi à des laïques, nous croyons quand même que cette dénomination était donnée de préférence aux membres de la communauté de prêtres émigrés de Jérusalem à Sepphoris, et que, par suite, là où הוותיקין désigne une classe déterminée, il s'agit de cette communauté [5].

לתפלה אינו נזוק כל היום כולו. R. Eliakim était un contemporain de R. Yohanan.

[1] P. 40. M. Büchler ne mentionne pas notre passage, qui est pourtant aussi probant que les autres. Car Yohanan eut également des relations avec des gens de Sepphoris, et José ben Eliakim habitait sûrement dans ces parages, à Tibériade. Rappoport (*Bikhouré Haittim*, X, 118) prétend que les ותיקין étaient des Esséniens.

[2] כיצד נתרחק ? ר' חנינה ורבי יהושע בן לוי חד אמר וכו' וחרנה אמר תלמידים וותיקים נזדווגו לו והיו למדים. Hanina était de Sepphoris ; c'est peut-être lui « l'autre » qui eut devant lui ces תלמידים וותיקים de la communauté des prêtres de Sepphoris.

[3] Au lieu de אמר רבי, il faut lire (וחכן) א'ר"ר et non pas corriger le second רבי en מאיר ר', comme on l'a tenté d'après b. *Sanh.*, 13 *b*. Du reste, Méir aussi était à Sepphoris (j. *Moed Katan*, 82 *d*) ; notre démonstration n'y perd donc rien, même si nous admettons la relation du Babli.

[4] J. *Pèa*, 17 *a* ; j. *Haguiga*, 76 *d* ; *Lévitique rabba*, ch. 22.

[5] ותיק se trouve encore dans j. *Eroubin*, 22 *c* ; j. *Berakhot*, 5 *c*, et passages parallèles ; b. *Rosch Haschana*, 32 *b*. Dans tous ces passages, il peut être question de prêtres.

Dès lors que nous admettons que la récitation de Schema était, à l'origine, une manifestation solennelle contre le parsisme, il est évident qu'elle fut instituée sous la domination persane. D'abord, on se borna sans doute à réciter le premier verset, et le peuple y répondait par la doxologie : ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. Si, dès le principe, on avait récité également le ואהבת, le peuple n'aurait pas interrompu les paroles bibliques par une eulogie. Ainsi, dans les Psaumes on ne trouve de formules de bénédictions qu'à la fin d'un psaume ou d'un livre. Voici encore une autre preuve. Juda I, dans ses conférences, se bornait à la récitation de l'unique verset de Schema [1]. Il croyait donc avoir accompli son devoir en ne lisant que ce seul verset.

A une époque postérieure, on ajouta au שמע le ואהבת. Ces versets furent également adressés directement au peuple : « Aime l'Eternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir, etc. » Plus tard encore, on ajouta le chapitre והיה אם שמע, qui fut également adressé directement par les prêtres au peuple, pour lui rappeler qu'il serait récompensé s'il obéissait aux lois de Dieu et puni s'il s'en écartait. Ce qui me fait supposer qu'on n'a commencé à réciter ce chapitre que plus tard, c'est que, dans les anciens temps, on se contentait d'adresser au peuple des harangues très brèves, et, en second lieu, parce que, d'après le Talmud, il suffit de lire avec ferveur le premier chapitre ; le recueillement est inutile pour la récitation du second [2]. De plus, il est dit ailleurs que, le soir, il suffit de réciter la première Parascha [3]. Or, ceci ne s'explique également que si l'on suppose que la récitation du second chapitre est de date plus récente et, pour cette raison, n'était pas obligatoire le soir, d'autant moins que la récitation du Schema n'accompagnait pas le sacrifice du soir et qu'on n'a commencé à le lire le soir qu'à une époque postérieure [4].

[1] *Berakhot*, 13 *b* : ת"ר שמע ישראל וגו' זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא. Ce qui est discuté ensuite ne repose que sur une hypothèse, et non sur un fait. אמר שמע ישראל וגו' ונאנס בשינה יצא. א"ל רב נחמן לדרו עבדיה בפסוקא קמא צערן טפי לא צערן. Voir encore *Sukka*, 42 *a* et 53 *b* ; j. *Schabbat*, 3 *a*, où on parle du premier verset et des trois premiers versets.

[2] Tos. *Berakhot*, II, 2 (j. *Ber.*, II, 1) : רבי אחא משום רבי יהודה אם כיון לבו בפרק ראשון אע"פ שלא כיון את לבו בפרק האחרון יצא. Cf. b. *Berakhot*, 13 *a-b*, où on rapporte encore une controverse plus ancienne.

[3] J. *Berakhot*, *l. c.*

[4] On trouve une distinction analogue pour la Tefilla. Si d'après R. Josua, la Tefilla du soir est simplement facultative, רשות, et non pas obligatoire, חובה (*Berakhot*, 27 *b*), cela s'explique aussi parce que cette prière est d'institution relativement récente. Josua ben Hanania représente, en matière de prière, la tendance plus libérale et, par suite, plus ancienne. Selon lui, on ne doit réciter que מעין שמונה עשרה (*ibid.*, IV, 3).

Le chapitre de ויאמר fut ajouté le dernier au Schema. Il n'y avait, en effet, aucune raison de le réciter dans le Temple, car, par son contenu, il n'a aucun rapport ni avec le culte des sacrifices, ni avec le Temple. Si on ne veut pas admettre que ויאמר et אמת ויציב, dans *Tamid*, V, 1, ont été ajoutés plus tard à cette Mischna et n'ont été récités que lorsque le culte synagogal eut été organisé, on ne peut expliquer l'usage de les réciter que de la façon suivante. Dans les années de crise qui précédèrent la destruction du Temple, on voulait sans doute faire précéder le sacrifice quotidien, non seulement d'une profession de foi et d'une exhortation à l'accomplissement des commandements divins, mais on voulait aussi rappeler la délivrance d'Egypte, afin d'inspirer au peuple courage et consolation, et l'exciter à la persévérance : « Souvenez-vous de tous les commandements de l'Eternel, car je suis l'Eternel votre Dieu, qui vous ai fait sortir d'Egypte, pour être votre Dieu. » L'Egypte existe toujours ; elle s'appelle maintenant Rome. Comme jadis, Dieu délivrera son peuple de la servitude, si celui-ci s'attache à lui et à sa Loi. Le ויאמר n'était donc autre chose que la גאולה. Ce qui semble encore prouver qu'on n'a commencé à réciter cette troisième Parascha que plus tard, c'est qu'elle est placée à la fin, quoique dans la Tora elle précède (Nombres, xv, 37-41) les deux autres. La manière dont la Mischna de *Berakhot*, II, 1, motive l'ordre dans lequel se suivent les trois Paraschot nous confirme dans notre hypothèse. En effet, il y est dit que ויאמר est placé après והיה parce qu'on ne le récite pas le soir, les *cicit* n'étant pas obligatoires pour la nuit. Ce ne sont pas ces sortes de considérations qui décident des institutions. L'omission de ויאמר dans la prière du soir s'explique par le fait que ce chapitre n'a été ajouté que plus tard au Schema. A l'époque des Amoraïm, il commence à pénétrer dans la prière du soir, au moins en partie (*Berakhot*, 14*b* ; cf. la Mischna I, fin), et finalement il conquiert entièrement sa place. Les institutions, elles aussi, ont à soutenir la lutte pour l'existence, et souvent elles ne remportent la victoire qu'après un temps très long.

Nous croyons avoir démontré qu'à l'origine, la récitation du Schema ne comprenait pas toutes les parties. A l'époque de la domination persane, on ne disait que le premier verset pour annoncer au peuple, avant d'offrir le sacrifice, que l'Eternel est le Dieu-Un. En même temps, ou un peu plus tard, au שמע ישראל s'ajouta la formule, encore usitée aujourd'hui, par laquelle le peuple donnait son assentiment à cette proclamation du monothéisme. On y ajouta ensuite le ואהבת, puis והיה, qui parle de récompense et de châtiment, et, finalement, ויאמר, qui, par le sou-

venir de la délivrance d'Egypte, parlait d'espérance au peuple.

Pour préciser davantage l'époque où fut instituée la récitation du Schema, nous pouvons nous appuyer sur l'eulogie que le peuple prononçait en réponse au שמע. Cette eulogie se trouve à la fin du second livre des Psaumes[1]. Si nous comparons cette dernière doxologie avec celle du troisième livre, nous constatons que שם הכבוד est une paraphrase du tétragramme. Dans Néhémie, IX, 5, le tétragramme est également désigné par שֵׁם כְּבֹדֶךָ. A cette époque, שם הכבוד signifiait la même chose que, plus tard, le terme שם המפורש. Comme on ne voulait pas prononcer le nom de la Divinité, on le paraphrasait. Des deux passages cités, Ps., LXXII, 18-19, et Néh., IX, 5, nous pouvons conclure qu'on n'a pas cessé de prononcer le tétragramme en même temps chez les prêtres (lévites) et chez le peuple. Car, dans Ps., LXXII, 18, et Néh., IX, 5, l'exhortation à louer Dieu porte encore יהוה, tandis que le répons du peuple a שם הכבוד. Ce qui prouve avec évidence que le verset 19 de ce psaume est un répons du peuple, ce sont les derniers versets des autres livres des Psaumes (XLI, 14; LXXXIX, 53 ; CVI, 48), où on n'emploie partout qu'une seule doxologie à laquelle le peuple répondait : Amen. Cela est indiqué clairement dans Ps. CVI, 48. Les phrases finales des livres des Psaumes renferment des invitations adressées au peuple de s'associer à la glorification de Dieu. Le dernier psaume lui-même n'est, en quelque sorte, que la finale du livre entier[2], il s'adresse à tous les chantres et musiciens ainsi qu'à tout Israël par ces mots : « Que toute âme loue le Seigneur », paroles identiques au passage de Ps. CVI, 48 :

[1] Les passages sur lesquels repose notre démonstration sont les suivants :

1. Ps., XLI, 14 : ברוך ה׳ אלהי ישראל מהעולם ועד העולם אמן ואמן
2. Ps., LXXII, 18-19 : ברוך ה׳ אלהים אלהי ישראל עשה נפלאות לבדו ; וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן
3. Ps., LXXXIX, 53 : ברוך ה׳ לעולם אמן ואמן ;
4. Ps., CVI, 48 : ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ואמר כל העם אמן הללויה.

Il ressort du 4e passage que le second אמן signifie : « que le peuple dise אמן », car pourquoi aurait-on répété אמן ? Dans le second passage, le second verset est une paraphrase du premier ; peut-être וברוך signifie-t-il ואמר כל העם ברוך, de même que ואמר כל העם אמן = ואמר. Ces phrases finales contiennent donc aussi les répons du peuple, comme הללויה ou סלה. Dans Néhémie, IX, 5, on lit : ויאמרו הלוים ישוע וגו׳ ברכו את ה׳ אלהיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה. Tosefta, *Berakhot*, VII, 22, déduit de ce passage : אין עונין אמן במקדש, « on ne répondait pas *amen* dans le temple », ce qui, en présence du témoignage des Psaumes, ne peut s'appliquer qu'à une époque très tardive, à moins qu'il ne s'agisse d'eulogies où le nom propre de Dieu était prononcé solennellement, comme le rapporte la Mischna de *Yoma*, IV, 2.

[2] Si mes souvenirs ne me trompent, j'ai lu cette hypothèse quelque part chez A. Geiger. Cf. aussi Ps., CXXXV, 19-21.

Que le peuple entier dise Amen ! » Le répons est dans le dernier mot : « Halleluia ! » Nous pouvons donc déduire des Psaumes que, dans le Temple, le peuple répondait soit « Amen », soit « Halleluia », ou bien ברוך שם כבודו לעולם. Dans ce dernier répons, שם כבודו = יהוה [1].

Etant admis que, dans notre bénédiction, les mots שם כבוד remplacent יהוה, il est indiqué de voir dans מלכותו une allusion à אלהינו. Effectivement, dans les Psaumes, אלהים est remplacé par המלך : ainsi, xx, 10, המלך du second hémistiche est en parallèle avec יהוה du premier hémistiche, comme אלהי יעקב avec יהוה. De même, xcviii, 6, לפני המלך ד' est analogue à ד' אלהים. Si on songe ensuite que, plus tard, dans toutes les formules de bénédictions, מלך העולם est une amplification de אלהינו, on reconnaîtra que, dans la doxologie qui nous occupe, שם כבוד מלכותו est une paraphrase de ה' אלהינו du verset du Schema. Le ועד est une extension de לעולם, comme on le voit fréquemment dans les Psaumes [2]. L'usage de réciter cette bénédiction doit donc remonter à une époque où les prêtres prononçaient encore généralement le tétragramme, tandis que le peuple employait pour celui-ci, comme pour אלהים, une paraphrase. Cette question ne peut pas être résolue avec une entière certitude, malgré la monographie que M. G. Dalman a consacrée au nom de Dieu [3], mais il est, du moins, vraisemblable que notre bénédiction ne remonte pas au-delà du troisième siècle avant l'ère chré-

[1] Ps., cxiii, 2, יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם est identique à notre bénédiction, car שם כבודו = שם ה' et מברך = ברוך ; cf. Ps., cxv, 18. Dans la tradition, cette eulogie a comme analogie יהא שמיה רבא מברך (*Targoum Jér.* sur Genèse, xlix, 2, et Deut., vi, 4, comparé avec *Sifré* sur ce dernier passage) qui serait en hébreu יהי שמו הגדול מבורך (*Kohélét rabba* sur ix, 15 ; Baer, עבודת ישראל, p. 82),

[2] J'ai déjà donné cette interprétation de l'eulogie qui nous occupe dans le *Magyar Zsido Szemle*, IX, 204, et j'y ai exposé les principaux arguments de cette présente étude. Cf. sur cette eulogie, Derenbourg, *Revue*, VI, 51, note 7, et Büchler, *Priester und Cultus*, p. 175, dont je ne puis admettre les conclusions. Je considère cette bénédiction de date bien antérieure à l'époque d'Hérode ; le mot ועד à côté de לעולם ne doit nullement être torturé, car il est aussi employé de la même manière dans les Psaumes. — Nous reparlerons des אנשי יריחו. Je voudrais soulever ici la question de savoir si dans les Psaumes aussi, ה' n'est pas remplacé par מלך. cxlv, 1 ; v, 3 ; lxxxiv, 4, pourrait peut-être en fournir une preuve, car מלכי dans מלכי ואלהי est considéré comme une variante de אֲדֹנָי dans le sens originel, et אלהי המלך est pris pour אלהים ה' ou ד' אלהים. Le terme מלך הכבוד, dans Ps. xxiv, est aussi digne de remarque.

Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte, Berlin, 1889. Voir en particulier p. 74 et suiv. Les passages talmudiques ont été réunis par Geiger dans *Urschrift*, 261 et suiv., où, à mon avis, il cherche à concilier les contradictions d'une façon un peu artificielle. M. Dalman a réuni une foule de matériaux, mais, sur ce point, l'auteur n'arrive à aucun résultat certain.

tienne. En admettant même que la version des Septante, qui rend le tétragramme par κύριος, était déjà presque achevée en ce siècle, et que, par conséquent, le nom de Dieu n'était alors plus prononcé par le peuple, en acceptant également les autres arguments de M. Dalman, en adoptant même la déduction tirée de Néhémie, IX, 5, pour l'époque de la composition de ce livre, nous ne pouvons faire remonter l'origine de notre eulogie plus haut que le troisième siècle. En effet, dans la Bible, elle ne se retrouve nulle part sous sa forme complète.

A notre avis, cette eulogie, ainsi que le ואהבת, qui est de la même époque ou d'une époque rapprochée, étaient dirigés contre le parsisme, comme le שמע ישראל. Le chapitre de והיה, qui appelle avec insistance l'attention sur les récompenses et les châtiments, a dû être ajouté à une époque où l'Hellénisme avait déjà fait de dangereux progrès, peut-être un demi-siècle avant Antiochus Epiphane. Quant au ויאמר, il a été ajouté probablement à l'époque de la domination romaine, comme je l'ai déjà indiqué plus haut. Nous pensons donc que la prière du Schema, sous la forme qu'il avait à l'époque de la Mischna et qu'il a encore actuellement, serait le produit de trois époques différentes, chacun de ses chapitres reflétant les préoccupations du temps.

L'idée qui nous guide dans cette étude, c'est que le service divin synagogal tire son origine du service du Temple, mais a reçu des additions ultérieures. En outre, il nous semble incontestable que dans le Temple, qui était spécialement le lieu des sacrifices, toute pratique devait avoir un rapport quelconque avec ce culte spécial. Il devait donc exister quelque rapport entre la lecture du Décalogue et le culte des sacrifices. Nous croyons qu'avant d'offrir les sacrifices, on tenait à déclarer solennellement que les offrandes qu'on allait apporter étaient destinées à Adonaï et que c'est lui seul qui devait être reconnu comme Dieu. On atteignait ce but en proclamant devant le peuple les deux premiers commandements. Nous supposons même qu'à l'origine, les prêtres se bornaient à lire ces deux premiers commandements, qui proclament la divinité d'Adonaï et interdisent le culte des idoles, et que c'est plus tard que les autres commandements ont été lus à la suite.

Mais, si vraiment la récitation du Décalogue était une profession de foi monothéiste et une protestation contre le culte des idoles, on peut se demander pourquoi on employa à cet effet deux passages de la Bible. Il est hors de doute que la récitation du Schema est de date plus ancienne, puisque c'est une proclamation formelle et que, d'ailleurs, le Schema est resté comme profession de foi quotidienne, tandis que la récitation du Décalogue, précisé-

ment à cause de son origine plus récente, a cessé. Les tentatives faites plus tard pour la rétablir échouèrent[1]. Or, du moment que le Schema était récité, pourquoi lisait-on le Décalogue? On s'explique, à mon avis, ce fait par la situation religieuse à l'époque hellénique. Du temps des Persans, il s'agissait seulement de lutter contre le dualisme, le dieu de la lumière et celui des ténèbres, mais durant l'époque syro-grecque, il fallait combattre le polythéisme. Il ne suffisait donc plus de proclamer l'unité de Dieu, il était nécessaire de préserver le peuple de la séduction du culte des idoles, et, par conséquent, il fallait insister sur le deuxième commandement : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi ; tu ne feras pas d'images taillées, ni de figure de ce qui est en haut dans le ciel ou en bas sous la terre ». A l'époque syro-grecque, ce commandement perdit quelque peu son sens primitif, pour être dirigé contre les dieux grecs.

*
* *

Passons maintenant aux bénédictions du Schema. Dans la Mischna de *Berakhot*, I, 6, il est dit : « Le matin, on récite deux bénédictions avant le Schema et une après[2]. » Les bénédictions étaient-elles déjà usitées dans le Temple ? Dans la Mischna de *Tamid*, V, 1, on parle de ברכה אחת et de אמת ויציב. Quelle est cette bénédiction? Samuel croit qu'il s'agit de l'unique bénédiction récitée sur la Tora[3]. Quelqu'un demande alors pourquoi le texte ne porte pas יוצר המאורות, et un autre Amora fait observer que c'est parce qu'à cette heure les corps célestes ne sont pas encore visibles. Selon moi, la bénédiction sur la lumière avait aussi sa place dans le culte du Temple. Comme on guettait, pour ainsi dire, le premier rayon de lumière pour commencer le service des sacrifices, il semble naturel qu'en apercevant ce rayon on exprimait sa gratitude par une eulogie, en modifiant légèrement le verset d'Isaïe, XLV, 7 : ברוך אתה ה' (אלה' מלך העול') יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל.

[1] J. *Berakhot*, 3 *c*.

[2] Nous pouvons négliger ici la quatrième bénédiction du Schema du soir, car elle ne tire pas son origine du culte du Temple, pas plus que la récitation du Schema du soir. En effet, on sait que le culte des sacrifices se terminait par le תמיד של בין הערבים. A remarquer que Philon (II, 475) dit des Thérapeutes qu'ils priaient deux fois par jour, ce qui semble avoir un rapport étroit avec le service divin du Temple. On sait que le Talmud attribue l'établissement des trois prières quotidiennes aux trois patriarches (*Berakhot*, 26 *b*), ou les fait correspondre aux trois sacrifices quotidiens en considérant l'opération de brûler la graisse comme une sacrifice à part (*ibid.*).

[3] J. *Berakhot*, 3 *c*.

Cette eulogie, où l'opposition au parsisme est évidente, était une excellente introduction au Schema, qui avait la même tendance. Comme nous l'avons déjà exposé, les תיקין (prêtres), qui s'en tenaient aux usages du Temple, récitaient le שמע à l'apparition des premières heures de l'aube ; d'après la Mischna aussi, c'est le moment où il faut réciter le Schema [1]. Si donc, au premier siècle, on récitait le Schema et la bénédiction qui le précède après l'apparition du premier rayon de lumière, il ne peut être douteux que cette bénédiction a son origine dans le culte du Temple. C'est aussi à cette bénédiction que Josèphe semble faire allusion en parlant des prières des Esséniens, très anciennes et adressées au soleil [2]. Après la destruction du Temple, l'institution d'une bénédiction de ce genre n'eût pas été possible, car, au fond, elle a pour objet le soleil, et R. Juda déclare que la bénédiction prononcée sur le soleil est une hérésie [3].

Nous savons par la Mischna si souvent citée de *Tamid*, V, 1, qu'outre le Schema, on récitait le Décalogue. Cette lecture avait très probablement lieu après la récitation du Schema, car la Mischna IV, à la fin, ne mentionne que celui-ci, qui, par suite, devait former la lecture principale. Cependant, avant la lecture du Décalogue, d'après la Mischna V, 1, on prononçait aussi une bénédiction ; c'était très probablement la ברכת התורה, dont nous allons parler incessamment. Le service oral précédant le culte des sacrifices se composait donc de deux parties : 1° du Schema précédé d'une bénédiction ; 2° du Décalogue précédé d'une bénédiction. Il est donc vraisemblable que notre Mischna, qui place en premier la lecture du Décalogue avec une bénédiction, n'est pas tout à fait conforme à la vérité historique. Comme l'indiquent les trois bénédictions finales qu'elle mentionne, elle peut avoir été influencée par le culte synagogal tel qu'il existait plus tard, ou bien elle met en première place le Décalogue, parce que, dans le Pentateuque, il se trouve avant les chapitres du Schema. On s'explique alors que la Mischna parle seulement de ברכה אחת, car elle passe sous silence l'autre ברכה, qui a déjà été récitée antérieurement.

Quel était le contenu de la ברכת התורה ? Cette formule était certainement brève, car dans les anciens temps on ne songeait guère

[1] *Berakhot*, 19 *b*, et j. *ibid.*, 3 *b*.

[2] *Bellum Jud.*, II, 8, 5 ; voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 480.

[3] Tosefta, *Berakhot*, 1, 10 : דרך אחרת. Cette expression montre que le nom d'Elischa ben Abouya (אחר) ne signifie autre chose que « hérétique ». Nous reviendrons sur la forme actuelle de cette bénédiction dans Tosefta, *Berakhot*, VII, 20, et j. *Ber.*, 12 *d*. דרך אחרת signifie peut-être le christianisme : תני הפותח... ביוד הא וחותם באלף למד הרי זו דרך אחרת. Cette Baraïta nécessite encore une étude plus approfondie.

à imposer au peuple de longues prières. La forme la plus ancienne paraît nous avoir été conservée dans le Psaume CXIX, 12 : ברוך אתה ד׳ למדני חקיך. Ici l'eulogie n'est pas encore un remerciement pour le passé, mais une prière pour obtenir les lumières divines, comme tout le psaume XXV. De là sortit une formule plus développée, où on louait Dieu d'avoir donné la Tora à son peuple et qui exprimait en même temps l'obligation de pratiquer la Loi. Je trouve une indication concernant l'eulogie de la Tora sous sa forme ancienne — je laisse de côté la formule plus récente existant encore aujourd'hui — dans l'information historique de la Mischna de la fin de *Middot*, où nous voyons que le Sanhédrin, après que son enquête relative aux prêtres qui devaient être admis au service des sacrifices avait donné un résultat favorable, prononçait ces mots : « Loué soit Dieu qu'il ne se soit pas trouvé de tare chez les descendants d'Aaron : loué soit le Seigneur qui a choisi Aaron et ses fils pour faire le service devant le Seigneur dans le Très-Saint »[1]. De même que les prêtres louaient Dieu de les avoir choisis pour son service, de même le peuple le louait de l'avoir choisi pour lui donner sa Loi. La bénédiction de la Tora était donc probablement conçue ainsi : ברוך אתה ה׳ הבוחר בעמו ישראל. L'expression הבוחר בעמו ישראל est identique à נותן התורה, comme beaucoup de prières le prouvent. En effet, l'élection se manifeste précisément par la révélation de la doctrine de Dieu. Il est donc hors de doute que notre אהבה ou אהבת עולם[2] n'est qu'une ברכת התורה plus développée ; son contenu le prouve bien clairement. L'amour dont il y est parlé n'est que l'expression du fait que Dieu a donné la Tora à Israël ; dans la langue de la Tradition, « l'élection d'Israël » est identique à « l'amour de Dieu »[3]. Nous comprenons maintenant pourquoi le Schema est précédé de *deux* bénédictions : l'une se rapportait originellement au שמע, l'autre au Décalogue. Bien que ce dernier ne soit plus récité, sa bénédiction a subsisté néanmoins, parce que le Schema est aussi un passage de la Tora.

[1] וכך היו אומרים ברוך המקום ברוך הוא שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן וברוך הוא שבחר באהרן ובבניו לעמד לשרת לפני ה׳ בבית קדש הקדשים.

[2] Comme le prouve leur contenu, ce sont simplement deux versions différentes de la même bénédiction. Il est très vraisemblable que c'est seulement à une époque postérieure, peut-être même seulement après l'époque talmudique, qu'on a adopté l'une de ces versions pour le Schema du matin et l'autre pour le Schema du soir. Il en est de même pour אמת ויציב et אמת ואמונה ; d'après j. *Ber.*, I, 1, on récitait aussi le soir le אמת ויציב, comme on peut le déduire du passage suivant : והתני אין אומרים דברים אחר אמת ויציב ? פתר לה באמת ויציב של שחרית.

[3] *Sifrè*, II, 36 ; I, 119, et passim. Voir à ce sujet des détails complets dans mon écrit : *Izrael Kivalasztasa* (L'élection d'Israel), p. 29 et s., 40 et s.

La première bénédiction aussi avait à l'origine une forme plus concise, comme Zunz l'a déjà remarqué [1]. Mais, à mon avis, cette formule était bien plus brève que ne le croit Zunz [2]. Elle ne se composait probablement que des huit premiers mots [3] : ברוך אתה ד' אל' מלך הע' יוצר [ה]אור. Peut-être aussi la bénédiction primitive allait-elle jusqu'à ובורא את הכל — ainsi que la phrase se termine avec une variante du dernier mot —, afin de lui donner une tendance agressive. Pour יוצר המאורות, ce morceau date certainement, selon moi, de l'époque du Temple, mais n'a pas son origine dans le culte même du Temple. Car, dans le Temple, la lune, à laquelle l'expression de « luminaires » fait allusion, ne jouait aucun rôle. Cette eulogie vient d'une époque où le Schema se récitait déjà le soir, vu qu'elle fait allusion au soir d'une manière plus claire que les premiers mots יוצר אור jusqu'à הכל. Les prières correspondantes du soir leur sont identiques pour le fond et ne s'en distinguent que parce qu'elles accentuent davantage les allusions faites au soir. Nous ferons remarquer que, dans אהבת עולם, les mots בשכבנו ובקומנו sont destinés à rappeler les paroles bibliques d'où les plus anciens Tannaïtes ont fait dériver le caractère obligatoire du Schema du soir, précisément parce que la récitation de ce Schema était plus récente et n'était pas si bien entrée dans les mœurs que celle du Schema du matin.

Comme les prophètes à la fin de leurs discours, les prêtres, à la fin du court service oral par lequel s'ouvrait le culte des sacrifices, prononçaient une formule de consolation. Ce qu'on désirait le plus, c'était l'indépendance, la délivrance de la servitude. Dans les Psaumes il était déjà question de la גאולה, ainsi que sur les monnaies de l'époque des luttes pour l'indépendance (dans tous les cas au moins sur celles de l'an 70), où se trouvent les mots גאולה et חרות. Il est donc vraisemblable qu'il fut déjà question de גאולה dans le Sanctuaire, et cette hypothèse est confirmée par la mention de אמת ויציב. Pourtant, je ne crois pas qu'il ait déjà été question de « délivrance » dans le culte du Temple. Sous le règne de princes indépendants, une pareille prière n'eût pas été tolérée. Comme elle suppose une époque de domination étrangère, il faut en placer l'établissement au premier siècle de la domination romaine, entre Pompée et Vespasien. Peut-être n'a-t-elle même été intro-

[1] *Gottesdienstliche Vorträge*, 369 et s.

[2] Mon opinion est partagée par M. A. Frisch, qui, dans deux articles (*Magyar Szido Szemlé*, IX, 264 et 333), a essayé de fixer les prières les plus anciennes et leur forme primitive la plus concise.

[3] Peut-être seulement cinq mots, car à l'époque persane les mots אלהינו מלך העולם ne suivaient pas encore habituellement ד'.

duite que dans les dernières années du Temple. Nous avons déjà dit que ויאמר était aussi simplement une allusion à la גאולה, et il est probable que, dans les premiers temps, on s'était contenté de cette גאולה un peu vague. Comme *Yocér Or* et *Ahaba*, cette dernière bénédiction, sous sa forme originelle, ne se composait sans doute que des quelques mots qui nous ont été conservés dans les cinq mots de la fin : ברוך אתה ה' גאל ישראל, qui s'adaptent bien au ויאמר, la délivrance dans le passé étant une garantie de la délivrance dans l'avenir. Le אמת ויציב ne fait pas partie, selon mon avis, de la גאולה, mais se rattachait à la lecture du Décalogue et était comme une adhésion solennelle à la Tora.

Le service divin, au moins dans la synagogue, commençait par l'appel ברכו את ה', qui provient probablement de l'appel analogue qui se faisait dans le Temple (*Tamid*, V, 1 : ברכו ברכה אחת). Au sujet de cette formule introductive, il y a dans la Mischna (*Berakhot*, VII, 4) une divergence entre Ismaël et Akiba. D'après le premier, il fallait ajouter le mot המבורך, comme cela se fait encore aujourd'hui. Comme on récitait d'abord des Psaumes, Ismaël pensait sans doute qu'il était logique de dire המבורך, « celui qui venait d'être loué ».

Le service du matin se divise en trois parties : 1° פסוקי דזמרה; 2° שמע avec les bénédictions qui le précèdent et le suivent; 3° תפלה. La partie la plus ancienne est le שמע. La plus récente est la récitation des Psaumes. Le Schema avec ses eulogies provient du culte du Temple, la Tefilla est un produit de la synagogue. Le Schema formait un tout complet. Ceci ressort de ces mots que « le Schema est une prescription biblique et la Tefilla une prescription rabbinique ». On suppose donc qu'à une certaine époque, le Schema seul, et non pas la Tefilla, faisait partie du culte public. Au premier siècle encore, on discute si on peut enfermer la prière dans des formules fixes (*Berakhot*, III, 4; *Abot*, II, 13). Dans *Berakhot*, la Mischna traite séparément du Schema et de la Tefilla. Les « anciens hommes pieux » faisaient avant la Tefilla une pause, afin de pouvoir la réciter avec le recueillement nécessaire (*ibid.*, V, 1); ils ne la rattachaient donc pas au Schema. Il résulte aussi avec évidence de la promesse d'une récompense spéciale pour ceux qui « rapprochent la Tefilla de la Gueoulla », que ce n'était pas là une coutume générale, sans quoi il eût été inutile de faire cette promesse (*Berakhot*, 9 *b*). Nous pourrions encore citer d'autres preuves, mais celles-ci doivent suffire.

Comme le Schema formait une prière bien distincte, il est très facile de comprendre pourquoi il était terminé par la Gueoulla. Il fallait, en congédiant le peuple, lui faire entendre des paroles de

consolation. Nous comprenons aussi comment on a pu ajouter השכיבנו au Schema du soir. Cette prière se rapporte au coucher et n'est à sa place que si celui-ci suit immédiatement. Cette prière date sûrement de l'époque où la Tefilla du soir n'était pas encore déclarée obligatoire. La Kedouscha aussi a été insérée dans les bénédictions du Schema à une époque où la Tefilla ne faisait pas encore partie du culte public. La Kedouscha, tant par son contenu et sa forme que par son nom, est plus ancienne que la Tefilla. Quand cette dernière eut été introduite, la Kedouscha devint inutile, au moins à l'office du matin, mais fut quand même maintenue.

Pour nous résumer, la récitation du Schema avec ses bénédictions provient du Temple. Le Schema est une apostrophe adressée au peuple, qui y répondait par une eulogie; on commença à le lire, ainsi que ואהבת, à l'époque persane. Au contraire, והיה est de l'époque hellénique et ויאמר de l'époque romaine. Le Schema était précédé de la bénédiction יוצר אור et suivi de la גאולה. Le Décalogue fut introduit dans le culte du Temple à l'époque hellénique, il était précédé de אהבה et suivi de אמת ויציב. A l'exception du Décalogue, ces éléments existent encore dans notre Rituel, mais les parties bibliques ont été amplifiées par des additions[1]. Les simples eulogies sont devenues des prières. Les modèles de ces eulogies se trouvent dans les Psaumes ; elles avaient des rapports avec le culte des sacrifices. Au premier siècle, et encore longtemps après, le Schema formait un tout complet, sans attache avec les Dix-huit bénédictions[2].

*
* *

Nous allons maintenant traiter, aussi brièvement que possible, de quelques détails de la récitation du Schema. Aux offices publics, une seule personne récitait le Schema. Ce mode de récitation était désigné, selon moi, par l'expression controversée פורס על שמע. M. Israël Lévy, dans sa belle conférence populaire sur la

[1] Zunz, dans *Gottesdienstliche Vorträge*, 369 et s., ne restitue pas la forme originelle, mais simplement une forme plus ancienne des prières.

[2] Samuel b. Nahman dit au nom de Jehua ben Zabda qu'on devrait lire tous les jours פרשת בלק ובלעם, mais que cela serait trop pénible pour le peuple (j. *Ber.*, 3 *c*). Je crois que par בלק il faut entendre l'empereur romain et par בלעם Jésus. Cette Parascha aurait donc une tendance anti-chrétienne. Dans le passage précédent, il est question du Décalogue, dont la lecture quotidienne fut abandonnée מפני תרעומת המינין. Cf. *Magyar Zsidó Szemle*, IX, 321, mon article sur Balak et Balaam.

prière [1], s'exprime dans les termes suivants : « Ce chapitre (le Schema) était récité autrefois, comme cela paraît résulter d'une source ancienne, alternativement par l'officiant et la communauté, et cette manière de réciter a donné lieu à l'expression פרוס על שמע, *rompre le Schema.* » La source que l'auteur ne mentionne pas et sur laquelle il fonde son hypothèse est, sans contredit, Tosefta, *Sota*, VI, 2 et 3. Cependant, si on compare à cette source les passages parallèles [2], on hésite à adopter cette explication. En tout cas, ce passage suffit à prouver que le Schema a aussi été récité de cette manière. Quant à l'expression פורס על שמע [3], elle semble signifier, d'après deux autres passages, la récitation des bénédictions du Schema. En effet, il est dit dans Tosefta, *Meguilla*, IV, 27 : « Le « Porèss » et celui qui prononce une eulogie sur des fruits ou pour l'accomplissement de prescriptions religieuses, ne doivent pas se répondre Amen à eux-mêmes [4]. » Il est donc question de la récitation d'une bénédiction. En outre, dans Mischna, *Meguilla*, IV, 6, on défend à un aveugle לפרס על שמע, parce qu'il n'a jamais vu les luminaires : il n'est donc question que de la première eulogie, à laquelle le mot même de מאורות fait également allusion [5]. Sur la foi des passages déjà cités, on peut soutenir que dans la prière en commun, même à cette époque, le Schema était aussi récité de la manière suivante : Le « Porèss » prononçait le שמע, et la communauté y répondait par ברוך שם כ׳ מ׳ל׳ ועד; ensuite le Porèss entonnait le premier verset de ואהבת, et la communauté continuait jusqu'à la fin. Dans la synagogue, le peuple répondait donc à l'apostrophe שמע par la même bénédiction que dans le Temple.

Contre l'opinion qui admet la récitation alternée du Schema, on pourrait peut-être invoquer la Mischna de *Pesahim*, IV, 8. On y rapporte que les gens de Jéricho « enveloppaient le Schema [6] ». Sur le sens de כורכין, il y a, dans *Pesahim*, 56 *a*, une controverse entre R. Juda et R. Méïr. Si on avait récité le Schema par répons, le Porèss et la communauté disant alternativement un verset, l'explication la plus naturelle eût été de dire que les gens de Jéricho, au lieu de réciter par répons, lisaient sans interruption,

[1] *Monatsschrift*, XXXV (1886), p. 120.

[2] Principalement *Mekhilta* sur xv, 1 (éd. Friedmann, 35 *a*), et *Sota*, 30 *b*.

[3] Mischna, *Meguilla*, IV, 4-7 ; *Sota*, V, 4, et ailleurs.

[4] הפורס על שמע והמברך על הפירות ועל המצות לא יענה אחר עצמו אמן ר"י אומר כל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע.

[5] פרס est la traduction araméenne de ברך (Levy, *Targumisches Wörterbuch*, *s. v.*). Donc פרס על שמע = מברך על שמע. Dans son *Neuhebr. Wörterb.*, *s. v.* פרס et שמע, Levy rétracte sa première opinion et hésite aussi sur le sens.

[6] אנשי יריחו היו כורכין את השמע.

c'est-à-dire « pliaient ensemble » le Schema. Mais personne ne donne cette interprétation. Au contraire, le sens du mot כורכין est clair pour tous, Tannaïtes et Amoraïm : il signifie « lier ensemble [1] ». Mais la question est de savoir ce que signifie « lire le Schema sans interruption ». R. Juda croit qu'on omettait ברוך שם כ'מ'ל"ר et que שמע était rattaché à ואהבת ; R. Méïr dit, au contraire : היו כורכין את השמע אומרים שמע ישראל... אחד ולא היו מפסיקין.

Par suite de cette malheureuse expression, une nouvelle discussion s'est élevée entre les commentateurs sur l'opinion de R. Méïr toutes les explications, au fond, se ramènent à celle du Talmud de Palestine (31*b*), qui soutient que cela signifie qu'on ne séparait pas les mots les uns des autres. Nous n'insistons pas. Le texte de la baraïta dans Tosefta, *Pesahim*, II, 19, et b. *Pes.*, 56*a* — dans le Talmud de Jérusalem la baraïta est amplifiée et modifiée par des paroles explicatives — signifie, à mon avis, qu'après les deux mots שמע ישראל, il fallait faire une pause, ce que les gens de Jéricho négligeaient de faire [2]. Si on se rappelle, comme nous l'avons dit plus haut, qu'« Écoute Israël » était une apostrophe adressée au peuple, on trouvera cette pause toute naturelle. Sans doute, les habitants de Jéricho ne voulaient pas faire de pause en cet endroit, parce que, chez eux, ces mots n'étaient pas une apostrophe, comme dans le Temple.

Quoique je considère l'explication de R. Juda comme la plus exacte, je crois pouvoir affirmer que, sur le fait d'une pause entre ישראל et אחד, il n'y eut pas de controverse, car R. Juda conteste l'explication de R. Méïr, mais non pas les faits sur lesquels elle s'appuie. Ces faits m'aideront à expliquer l'origine des deux grandes lettres de notre verset (Deut., VI, 4) [3]. Ces majuscules indiquaient la nécessité de faire une pause en les récitant. Comme l'on copiait spécialement le chapitre du Schema pour le service divin, dans ces copies on modifiait quelque peu la forme des deux lettres pour appeler l'attention sur la pause. Il en résulta que, dans la suite, on considéra les majuscules comme faisant partie du texte, et elles pénétrèrent ainsi dans le texte de la Tora. Nous croyons donc qu'à l'origine, c'était le ל de ישראל, et non le ע de שמע, qui formait la

[1] Pour notre passage, il est intéressant de voir *Sifrè*, II, 40 : ככר ומקל ירדו כרוכים מן השמים ; j. *Pesahim*, 37 *c*, מהו לשתותן ארבע כוסות בכרך אחד, que l'on compare ensuite à la récitation continue ; b. *Berakhot*, 59 *a*, כרוך ותני. Beaucoup d'exemples de כרך sont cités par Kohut, *Aruch*, IV, 320 et s.

[2] Je constate avec plaisir que la même explication est donnée par Lipmann Heller (תי"ט).

[3] Dans שמע et אחד.

première majuscule. Le remplacement du ל par ע peut reposer sur une fausse interprétation d'une note masorétique, comme, par exemple, שמע ישראל רבתי, car dans les temps anciens (à peu près au début de notre ère), on n'avait pas conservé de tradition spéciale des remarques masorétiques, et il se produisit ainsi des malentendus, qui se retrouvent encore dans la Masora et qui semblent inattaquables. Dans les notes masorétiques de l'époque post-talmudique il y eut également des modifications, mais qui sont difficiles à constater, puisqu'il n'existe pas d'autres sources non-masorétiques pouvant servir de contrôle[1]. Le ד de אחד paraît aussi avoir été écrit en majuscule pour la même raison, et non pas, comme on admet généralement, sur la foi d'une remarque agadique, parce qu'on voulait empêcher de lire אחר.

Pourquoi les habitants de Jéricho ne récitaient-ils pas l'eulogie ברוך שם כ׳ מ׳ ל׳ ועד? Le motif doit en être cherché dans la situation exceptionnelle de Jéricho vis-à-vis du Temple. Toute une série d'assertions, en partie légendaires, indiquent les rapports de cette ville avec le Temple[2]. Il semble donc vraisemblable, surtout d'après les relations de *Taanit*, 27 *a-b*[3], qu'à Jéricho les prêtres ont introduit au moins la partie orale du culte des sacrifices sur le modèle du Temple. Peut-être furent-ils les premiers qui, en dehors du Temple, récitèrent en commun le Schema avec les bénédictions. Toutefois, comme le tétragramme ne pouvait être prononcé hors du Temple, ils négligèrent aussi de réciter la bénédiction en question. Cette manière de lire le Schema devint chez eux une habitude, alors que le Temple était encore debout. Cette habitude, ils la gardèrent même lorsque les docteurs eurent introduit partout la lecture du Schema d'après la coutume du Temple. Cette hypothèse sert aussi à faire comprendre pourquoi les docteurs ont toléré cette coutume. En effet, ils respectaient la tradition même lorsqu'elle était en contradiction avec leurs nouvelles mesures. La relation de *Taanit*, 16 *b*, d'après laquelle les docteurs réglèrent la nouvelle institution de R. Halafta à Sepphoris et de R. Hanina ben Teradyon à Sichni, consistant à faire suivre dans la synagogue, à l'exemple de ce qui se passait dans le Temple, chaque bénédiction des mots ב״ש״כ״מ״ל ועד, prouve aussi que cette bénédiction existait déjà alors dans le Schema depuis longtemps, puisqu'elle n'a été l'objet d'aucune attaque. En outre, ce fait prouve qu'en matière de bé-

[1] Voir des exemples dans mes *Masoretische Untersuchungen* et dans la dernière partie de *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*.

[2] Mischna, *Tamid*, III, 8 ; j. *Soucca*, 55 *b* ; j. *Taanit*, 67 *d*, et passim.

[3] Sur ces passages talmudiques, voir mon compte rendu de l'ouvrage *Die Priester und der Cultus*, *Revue*, XXXI, 152.

nédictions, les nouvelles mesures, et non les anciennes, rencontraient de l'opposition.

*
* *

Déjà à l'époque la plus reculée, le שמע ישראל était une profession de foi solennelle. Celui qui lit le Schema matin et soir, disait-on, a rempli l'obligation d'étudier la Tora [1]; c'est une des quatre choses qui nous assurent la vie future [2]. Il préserve des mauvais esprits [3], des désirs coupables [4]; quiconque a peur doit lire le Schema [5]; en sa faveur, on peut interrompre mainte chose [6]. Israël est un vignoble, la lecture du Schema est la vigne [7]. Au contraire de la Tefilla, chacun le savait par cœur [8]; dans la synagogue, on le récitait assis [9], « à l'unisson des bouches, des voix et des chants [10] », La première Parascha seule semble avoir été contenue dans les phylactères [11]. A cause de son importance, et par suite de la dispersion, on permit de le lire en toute langue [12], tandis que les *Tefillin* et la *Mezouza* devaient être écrits seulement en hébreu [13]. Et de fait, nous voyons dans j. *Sota*, 21*b*, que le Schema était récité en grec [14]. Comme ce fait eut lieu en Palestine, il était sans doute plus fréquent à l'étranger. Vu la diversité des langues que les Juifs parlaient dans l'antiquité, il n'y a pas de témérité à admettre que cette solennelle profession de foi d'Israël proclamant un Dieu unique et Un était récitée en beaucoup d'idiomes; la Bible elle-même était, du reste, écrite et lue en plusieurs langues.

Comme les Juifs, à quelque secte ou langue qu'ils appartinssent, étaient unanimes au sujet du Schema, on s'explique que le mysticisme s'en empara. On a déjà vu qu'on employait le שמע pour lutter

[1] *Menahot*, 99 *b*. Il n'est pas permis, il est vrai, de dire cela au עם הארץ.
[2] J. *Schekalim*, 47 *c*.
[3] *Nombres rabba*, ch. 20 ; *Berakhot*, 5 *a* ; *Deut. rabba*, ch. 4.
[4] *Berakhot*, *l. c.*
[5] *Sanhédrin*, 94 *a* : דמיבעית ליקרי ק"ש.
[6] Mischna, *Schabbat*, 49 *a* ; j. *Sanh.*, 20 *a*, et passim.
[7] *Schir rabba*. sur VII, 13.
[8] *Taanit*, 26*a* et 28*a*.
[9] *Genèse rabba*, ch. 48 ; *Schir rabba*, ch. 2.
[10] *Schir rabba* sur VIII, 14 : בפה אחד בקול אחד בנעימה אחת. Dans la version plus récente, au lieu de נעימה, qui dans le Talmud est souvent employé pour parler de la cantilène du lecteur de la Bible, il y a טעם.
[11] J. *Schabbat*, 11 *b*.
[12] Mischna, *Sota*, VII, 1, 2, et passim.
[13] *Meguilla*, I, 8, et passim : פרשה קטנה שבתפילין שהיא שמע ישראל.
[14] Peut-être les מקרי שמע cités dans *Eroubin*, 36 *b*, étaient-ils ceux qui lisaient le Schema aux illettrés ou qui enseignaient à lire selon le mode prescrit. Raschi le traduit par מלמדי תינוקות.

contre les mauvais génies. On en usait encore dans d'autres cas. En plusieurs endroits, nous trouvons qu'il est défendu de « lire à rebours » le Schema, la Meguilla, la Tefilla et le Hallel[1]. D'après les deux Talmuds, למפרע signifie qu'on intervertissait l'ordre des versets, de sorte que le dernier était lu le premier et le premier le dernier. Naturellement, les commentateurs n'en donnent pas d'autre explication. Cette défense suppose que la lecture à rebours était usitée, puisqu'on la mentionne plusieurs fois. A mon avis, le mysticisme seul peut servir à expliquer cette manière de réciter.

Une autre habitude mystique dont parle une baraïta consistait à répéter tout le Schema[2]. L'amora Zêra blâme la répétition des mots isolés[3]; donc, ce fait se produisait comme pour מודים מודים, dont la Mischna fait mention[4]. Il n'y a non plus aucune raison de contester le fait dont parle le Talmud qu'on répétait le Schema, verset par verset, quoique ce fait ne soit mentionné que pour mettre Zêra d'accord avec la baraïta. Je ne saurais déterminer l'origine de ces usages mystiques, malgré le מודים מודים dont parle la Mischna presque en même temps, parce que les données manquent[5]. En tout cas, il serait intéressant d'avoir des éclaircissements sur cette question.

Budapest, octobre 1895.

LUDWIG BLAU.

[1] Mischna, *Berakhot*, II, 4 : הקורא למפרע לא יצא; *Meguilla*, II, 1, הקורא את המגילה למפרע לא יצא ; Tosefta, *Berakhot*, II, 3 ; *Meg.*, II, 1, et passim.

[2] *Meguilla*, 25 *a* : הקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה. Le Talmud croit que cette baraïta veut parler de la répétition de chaque mot, mais cette explication ne semble avoir été donnée que pour sauver le principe émis par R. Zéra, car, d'après le sens ordinaire, la baraïta veut parler d'une seconde lecture de tout le Schema.

[3] *Ibid.* et passages parallèles : אמר רבי זירא האומר שמע שמע כאומר מודים מודים. Voilà ce que veut dire R. Zéra, et non pas la répétition des divers versets, comme le Talmud l'explique pour les motifs mentionnés dans la note précédente.

[4] *Meguilla*, 25 *a*, et *Berakhot*, 33 *b*.

[5] Récemment cette Mischna a été étudiée par M. J. Lehmann (*Revue*, XXX, 182 et suiv.), mais ce qu'il a dit sur le point qui nous intéresse (p. 202 et s.) n'est pas bien satisfaisant.

L'ORIGINE DAVIDIQUE DE HILLEL

Il est convenu que Hillel, le chef de la famille des Patriarches, était un rejeton de David; c'est ce qu'affirment tous les historiens [1]. Krochmal lui-même, qui n'était pas tendre pour la dynastie du Nassi, ne met pas en doute la valeur de cette opinion [2]. Seul, M. Schürer semble avoir été retenu par un scrupule scientifique, en faisant entrer cette assertion dans l'ensemble des légendes qui entourent la vie du grand docteur babylonien [3].

Une telle unanimité ne peut s'expliquer que par la force des témoignages qui attribuent à Hillel cette illustre origine. Ces textes doivent être singulièrement probants pour nous faire écarter les nombreuses objections que soulève cette assertion.

En effet, rien, dans la vie de Hillel ni de ses descendants, pendant plus d'un siècle, ne laisse soupçonner qu'ils se soient vantés d'une telle descendance.

Le début de Hillel sur la scène de l'histoire, à supposer que le récit soit authentique — et il ne l'est certainement pas dans toutes ses parties [4] —, nous le présente comme un personnage obscur et sans crédit. Une réunion, présidée par les anciens de Batèra, est appelée à résoudre une question du service du temple : Hillel n'y assiste pas. *On le fait chercher* pour connaître par lui l'opinion de Schemaya et d'Abtalion. Pour répondre, il a recours à un raisonnement. Là-dessus l'assemblée s'écrie : « Vous voyez bien qu'il n'y a rien à tirer de ce Babylonien ! »

Si modeste qu'on suppose Hillel, il est vraisemblable que, s'il avait connu son origine davidique, il ne se serait pas fait faute

[1] Herzfeld, III, 257; Graetz, III, 222; Geiger, *Das Judenthum u. seine Geschichte*, I, 99; Goitein, *Magazin*, 1884, 5; Weiss, *Dor Dor Wedorschaw*, I, 155.

[2] *Haloutz*, II, 69.

[3] *Geschichte des jüd. Volkes*, II, 296.

[4] Voir la discussion, très serrée, de cette page dans Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi.*

d'en parler, ne fût-ce que pour détruire la défaveur qui s'attachait à son titre de Babylonien. Cette origine l'aurait sûrement mis hors de pair.

Dira-t-on que Hillel craignait ainsi d'éveiller la jalousie d'Hérode? Pour cela il faudrait tout d'abord prouver qu'il a vécu sous ce roi. Le texte sur lequel on s'appuie pour l'affirmer est dépourvu de tout caractère historique. D'ailleurs, de pareils secrets ne peuvent se garder. Par suite des relations fréquentes des Juifs de Palestine avec ceux de Babylonie, il se serait sûrement trouvé quelque indiscret pour trahir l'*incognito* de Hillel et révéler aux Palestiniens le personnage illustre qui brillait parmi eux. En ces temps où les Israélites attendaient impatiemment un « fils de David », Hillel serait devenu, même malgré lui, le centre des espérances nationales et la cause d'un mouvement de rébellion.

Si Hillel garde un silence absolu sur son origine, son fils pousse la réserve plus loin encore : il ne prononce, toute sa vie durant, aucune parole qui ait passé à la postérité, et son existence ne nous est attestée que par un texte obscur[1].

Son petit-fils, qui est peut-être son fils[2], Gamliel sort de l'ombre et paraît en pleine lumière. Non seulement les sources talmudiques, mais les Actes des Apôtres (v, 34-39; XXII, 3) nous montrent en lui un personnage renommé, honoré de tout le peuple, mais ne font aucune allusion à son origine davidique.

On dira peut-être que les Actes auraient craint d'amoindrir, en relatant ce trait, la gloire de Jésus, que les généalogistes rattachaient aussi au roi d'Israël? Le contraire pourrait tout aussi bien se soutenir : l'auteur qui fait parler Gamliel avec tant de bienveillance en faveur d'un disciple de Jésus, et qui décerne à un Pharisien des éloges si insolites, n'aurait pas manqué de donner par là un relief plus grand à son intervention courageuse.

Le fils de Gamliel joue un rôle de premier plan lors du siège de Jérusalem. Il prend parti contre les zélateurs, et Josèphe cite son intervention avec complaisance[3]. Dans son autobiographie, l'historien dit de lui qu'il était d'une naissance très illustre. D'une origine davidique, pas un mot. Les textes talmudiques ne sont pas plus prodigues de renseignements sur son compte.

Allons-nous être plus heureux avec son fils, Gamliel II, qui, le premier des Hillèlides, fut appelé à la présidence du Conseil des Juifs?

[1] *Sabbat*, 15 *a*.

[2] Lebrecht a déjà mis en doute l'existence de Simon, dans *Jüd. Zeitschrift*, de Geiger, XI, 278, contrairement à l'opinion de Herzfeld, *Monatsschrift*, 1854, 222.

[3] *Bell. jud.*, IV, 3, 9 ; *Vita*, 38, 39, 44, 60.

Les détails de sa vie sont plus abondants. On connaît son caractère autoritaire, dont il donna une preuve si éclatante en infligeant une humiliation à R. Josué. Gamliel, abandonné par tous, est réduit à résigner ses fonctions et à voir un autre rabbin appelé à la présidence de l'Académie [1]. Dans cette lutte, on s'attendrait à entendre prononcer le nom de « descendant de David », qui aurait relevé le prestige de Gamliel et désarmé les assistants. Ni Gamliel ni les rabbins qui le révoquent ne paraissent informés de cette origine illustre.

Un passage de *Baba Mecia* (59*b*), si l'on en croyait Raschi, montrerait cependant que la famille de Gamliel de Jabné se glorifiait déjà de descendre de David. On y raconte que Imma Schalom, sœur de Gamliel, dit une fois : « J'ai reçu par tradition de la maison du père de mon père que toutes les portes (du ciel) peuvent rester fermées, sauf celles de la dureté. » (C'est-à-dire : Dieu écoute toujours les plaintes des malheureux qui sont traités avec dureté.) D'après Raschi, Imma Schalom s'en référerait à David, qu'elle appellerait ainsi l'ancêtre de sa famille et qui, dans les Psaumes, exprime cette pensée.

On conviendra que la preuve est bien faible. Elle l'est à ce point que les Tosafot repoussent l'idée de Raschi et disent que Imma Schalom a invoqué simplement une sentence traditionnelle dans sa famille. Et ils en donnent cette raison péremptoire que Gamliel se sert, lui aussi, des mêmes termes pour une tradition qui ne se rattache en rien à David ni aux Psaumes.

Le fils de Gamliel II ne laisse pas plus que son père transpirer le prétendu secret. En bien des circonstances aussi, on s'attendrait à le voir se parer de cette noblesse incomparable : jamais il n'en dit un mot. Pourtant il était très entiché, lui aussi, de son titre de Patriarche et se montrait jaloux de ses prérogatives. Un document raconte à son sujet l'anecdote qui suit :

« Lorsque R. Simon b. Gamliel était *là-bas* (à l'Académie), tout le monde se levait devant lui ; à l'entrée de R. Méir et de R. Nathan, on agissait de même. « On ne veut donc pas qu'il y ait une » différence entre eux et moi ! » dit Simon b. Gamliel. Et c'est alors qu'il établit cette règle [2]. Ce jour-là, R. Méir et R. Nathan étaient absents. Le lendemain, voyant que l'on ne se levait pas devant eux comme d'ordinaire, ils en demandèrent le motif. On leur apprit la mesure décrétée par Simon b. Gamliel. R. Méir dit alors à R. Nathan : « Je suis *hakham* et toi *ab bet din*, rendons- » lui la pareille (ou préparons-lui des questions) ; interrogeons-le

[1] *Berachot*, 27 *b* ; j. *Berachot*, 7 *c*.
[2] Qui changeait l'usage.

» sur *Oukçin*, et comme il ne saura pas répondre, nous le ferons » destituer, je serai, alors, *ab bet din*, et toi, tu seras *nassi*. » R. Jacob b. Karsi, les ayant entendus et voulant éviter un scandale, alla instruire Simon b. Gamliel sur les questions qui lui seraient posées. Le lendemain, le Nassi, invité par Méir et Nathan à faire la leçon sur *Oukçin*, sut s'en tirer. « Si je ne m'étais pas préparé, » vous m'auriez exposé à la confusion », leur dit-il. Et il ordonna de les exclure de l'école. Ils se mirent alors à rédiger des questions difficiles qu'ils envoyèrent par écrit à l'Académie ; quelques-unes furent résolues, mais d'autres point. Ils firent alors passer à l'école la réponse à ces questions. R. Yosé dit : « Eh quoi, la Tora » est dehors et nous sommes dedans ! » R. Simon b. Gamliel décida que Méir et Nathan seraient autorisés à revenir, mais que, pour punition de leur audace, leurs opinions ne seraient pas dites en leur nom, que, au lieu de Méir, on dirait : *les ahèrim* et, au lieu de Nathan, *d'après certains*.

» Les deux rabbins entendirent en songe qu'il leur fallait se réconcilier avec le Nassi. Nathan fit la démarche, Méir n'y consentit pas, disant que les songes ne signifient rien. En le recevant, Simon b. Gamliel dit à Nathan : « Le titre de ton père (Resch Galouta en Babylonie) a pu te faire nommer *ab bet din*. Te donnerait-il aussi des droits aux fonctions de Nassi ?... [1] »

Admettons, si l'on veut, l'authenticité de cette relation. En ce cas, si Simon b. Gamliel avait connu sa glorieuse généalogie, il ne se serait pas fait faute de l'opposer à celle du *Resch Galouta*.

C'est en se fondant sur ce récit que M. Büchler, on s'en souvient, a écrit, dans cette *Revue*, un article d'une ingéniosité peu commune sur la Conspiration de R. Méir et de R. Nathan contre le Patriarche [2]. Notre savant collaborateur a voulu trouver dans la *Agada* des vestiges des propos tenus par les conspirateurs contre Simon b. Gamliel. Le fil conducteur qui le guide est cette idée que, le Patriarche descendant de David et, par conséquent, de Juda, toutes les sorties de Méir contre l'un ou l'autre de ces héros bibliques sont à l'adresse du Patriarche.

M. Büchler a négligé, tout d'abord, de réduire toutes les objections que soulève le récit du Talmud babylonien. Ce récit est, premièrement, de date assez récente, puisqu'il est écrit en araméen babylonien. Ce n'est donc qu'une tradition orale, et il ne faut pas trop en presser les termes. En outre, cette tradition a un caractère tendancieux, elle a pour but d'expliquer historiquement cette règle d'après laquelle l'expression אחרים désigne R. Méir et

[1] *Horayot*, 13 *b*.

יש אומרים R. Nathan. Enfin, ce qui est plus grave, c'est que le Talmud palestinien ignore tous les détails de cet épisode rapportés par le Talmud babylonien. Il dit seulement que le peuple, qui avait coutume de se lever devant Méir, ayant appris la nouvelle règle, voulut l'appliquer à R. Méir, et que celui-ci sortit en colère, indigné qu'on l'eût fait déchoir d'un honneur auquel il était habitué[1].

M. Büchler surtout oublie d'établir, avant tout, le bien fondé des prémisses de son raisonnement. « Pour ce qui concerne l'origine du Patriarche, dit-il (p. 64), nous savons, par un rouleau trouvé à Jérusalem, que son aïeul Hillel, le fondateur de la dynastie, descendait du roi David. »

Nous verrons plus loin que ce rouleau n'a pu être écrit qu'au temps de Rabbi, fils de notre Siméon. D'ailleurs, M. Büchler, dans son dernier ouvrage, plein d'idées et d'érudition, est revenu sur sa première opinion et convient que le nom de Hillel qui figure sur ce rouleau, en opposition avec celui de R. Hiyya, contemporain et rival de Rabbi, désigne seulement Rabbi[2].

« D'après le livre de Ruth, IV, 20, ajoute M. Büchler, le premier ancêtre royal de David, et aussi de la maison des Patriarches, était Nahschon b. Amminadab, lequel peut être considéré comme l'ancêtre de cette maison, ainsi que le prouve un passage obscur de *Sanhédrin*, 12 *a* : « Les descendants de Nahschon voulurent » fixer la néoménie, mais les Romains le leur interdirent. » Nous voyons donc que les Patriarches ont souvent rappelé qu'ils étaient issus de Juda, autrement le sens de cet avis aurait été incompréhensible. »

Le fait raconté dans ce passage de *Sanhédrin* eut lieu *plus d'un siècle* après Simon b. Gamliel, longtemps, par conséquent, après que s'était produite l'idée de cette origine davidique des Hillèlides, que nous verrons signaler sous l'administration de Rabbi. « Les Patriarches » sont donc ici les Patriarches *à partir de Rabbi.*

« Il est nécessaire, dit enfin M. Büchler, de rappeler surtout que Hillel descendait de la tribu de Juda, chose d'ailleurs incontestée, parce que, dans le Talmud, un second passage rapporte cette tradition. »

Ce second passage est la relation de paroles qu'aurait prononcées Rabbi ; il n'a donc aucune valeur pour les temps antérieurs. — « La chose est incontestée » à partir de Rabbi, mais non auparavant.

Il n'entre pas dans notre plan de discuter les hypothèses de notre savant confrère et de voir s'il n'a pas été dupe de son imagi-

[1] *Bikkourim*, 65 *c*.
[2] Büchler, *Die Priester u. der Cultus*, p. 41.

nation et de l'amour des combinaisons en découvrant sous les paroles de Méir des traits dirigés contre le Patriarche. Ces conjectures sont beaucoup trop hasardées pour être converties en prémisses d'un raisonnement à rebours qui se formulerait ainsi : « Méir ayant sûrement voulu atteindre le Patriarche en parlant de Juda, fils de Jacob, donc le Patriarche était, au su de tout le monde, un descendant de Juda par David. »

Ainsi, de Hillel à Simon b. Gamliel II, pas une allusion à l'origine davidique de la famille ni dans leur bouche, ni dans celle de leurs contemporains. Un tel silence serait inexplicable si le fait avait été avéré ou si la tradition en portait témoignage. Dira-t-on que les Patriarches et leurs contemporains ont organisé la conspiration du silence pour ne pas éveiller les soupçons du gouvernement romain ? Car, on n'y a pas assez réfléchi, comment le pouvoir aurait-il jamais reconnu officiellement un fonctionnaire exerçant une autorité aussi grande que celle de Patriarche, s'il avait pu craindre qu'en sa qualité de descendant des anciens rois, il devînt jamais le centre des espérances nationales ? Que le *Resch Galouta* s'attribuât une semblable noblesse, le gouvernement perse n'en avait cure ; ce n'est pas en Babylonie qu'était à craindre un mouvement insurrectionnel, une agitation messianique [1]. La Palestine, au contraire, était toujours dans l'attente du Libérateur, l'insurrection de Bar-Kokhba le montre suffisamment. Rome allait-elle désigner elle-même aux patriotes juifs le drapeau autour duquel se rallier et entretenir leurs illusions en rehaussant encore le prestige d'un *fils de David ?*

Si vraiment les rabbins, par une entente tacite, avaient évité *en public* tout propos compromettant qui pût être rapporté aux Romains, dans leurs conversations, conservées par le Talmud, ou dans leur conduite à l'égard des Patriarches, ils n'auraient pas gardé une telle discrétion, et, en tous cas, les prédicateurs populaires ne se seraient pas interdit de faire allusion à l'existence d'un *Messie* possible.

L'autorité romaine put permettre aux Patriarches cette vaine satisfaction après l'écrasement définitif du parti national et après que Simon b. Gamliel II eut donné des gages de sa soumission à la politique de l'Empire. C'est, en effet, sous le patriarcat de Juda-

[1] Au IIIe siècle encore, alors que les Juifs des rives de l'Euphrate s'étaient multipliés et grossis de l'afflux des exilés de Judée, qu'ouvertement les rabbins parlaient des espérances messianiques, le roi Sapor montrait par une plaisanterie comme il se riait de leur illusion et s'inquiétait peu de leur attente vaine. « Vous prétendez, disait-il à Samuel, que le Messie viendra monté sur un âne : je lui enverrai le cheval brillant que je possède ! » *Sanhédrin*, 98 *a*.

le-Saint, fils de Simon b. Gamliel II, ou Rabbi, que se fait jour pour la première fois cette idée que la dynastie Hillèlide se rattache à David. Mais cette nouvelle idée ne se manifeste que timidement, la formule n'est pas encore définitive, elle est encore en voie de formation, et celui qu'elle intéresse n'ose pas encore lui donner des contours précis.

Elle apparaît dans les récits que nous allons maintenant citer [1]

Rabbi, dit-on, voulait marier son fils à une fille de R. Hiyya. Au moment de la rédaction du contrat de mariage, la jeune fille mourut. « Cette alliance ne serait-elle pas convenable, s'écria Rabbi ? » On fit une enquête sur les familles et on trouva que Rabbi descendait de Schefatia ben Abital [2] et R. Hiyya de Schiméi, frère de David [3]. »

Nous ne discuterons pas encore ce texte; nous voulons préalablement continuer l'énumération des passages qui accusent la même tendance.

Le Talmud de Jérusalem (*Kilayim*, 32 *b*) raconte : « Rabbi était très modeste, il disait : « Je ferai tout ce qu'on voudra, excepté ce qu'ont fait les anciens de Batèra pour mon aïeul : ils ont abandonné leur dignité de *Nassi* pour la lui conférer. Si Rab Houna, Resch Galouta, venait ici, je le placerais au-dessus de moi, car lui descend de Juda, et moi de Benjamin, lui par les hommes, moi par les femmes. »

« Une fois, R. Hiyya lui dit : « Le Resch Galouta est dehors. » Rabbi en fut tout bouleversé. — « C'est son cercueil qui est venu. » — « Va voir, répliqua Rabbi, qui te demande dehors, » et il l'exclut de l'école. » Ce récit est reproduit dans *Bereschit Rabba*, 33.

Ce propos de Rabbi est, il est vrai, obscur, on ne voit pas pourquoi justement il prétend descendre de Benjamin, ce qui exclurait son origine davidique. En outre, il parle seulement de Juda, et non de David. Mais nous passons condamnation sur ces points et nous reconnaissons sans difficulté dans ces paroles l'affirmation

[1] Une baraïta (*Sanhédrin*, 5 *a*) dit bien que les mots de Genèse, XLIX, 10 : « Le sceptre ne s'écartera pas de Juda » s'appliquent aux Resch Galouta de Babel, qui dominent avec la verge sur Israël, et la suite, « ni le législateur de ses descendants » aux descendants de Hillel, qui enseignent la Loi en public. Mais rien ne date cette baraïta, il est donc interdit d'en rien déduire. Si l'on voulait à toute force trouver l'époque approximative de la rédaction de ce dire, on devrait la faire contemporaine du dialogue de Rabbi Juda avec R. Hiyya, car, d'après le Talmud et d'après l'usage en vigueur précisément au temps de R. Hiyya, cette baraïta met les Patriarches au-dessous des Exilarques. C'est ce qu'a senti R. Tam, qui rapproche justement ce passage de celui du Talmud de Jérusalem, *Kilayim*. Cependant, à en croire Rab Safra, *Horayot*, 11 *b*, R. Hiyya s'appuierait déjà sur cette baraïta ; mais cette assertion n'est pas donnée par le Talmud comme certaine.

[2] Fils de David et d'Abital, II Samuel, III, 4.

[3] *Ketoubot*, 62 *b*.

d'une idée qui va être exprimée en toutes lettres dans le texte suivant [1].

R. Lévi dit [2] : « On a trouvé à Jérusalem un rouleau généalogique contenant ces mots [3] :

» Hillel descend de David ;
» Rabbi Hiyya le Grand de Schefatia ben Abital ;
» La famille de Calba de Caleb ;
» Celle de Ben Ciçit, le tapissier, d'Abner ;
» Ben Coubsin d'Achab [4] ;
» La famille de Yaça de Asaf ;
» La famille de Jéhu de Sepphoris [5] ;
» La famille de Yannaï d'Eli ;
» R. Yosé b. Halafta de Yodanab le Réchabite ;
» R. Néhémie de Néhémie Hatirschata. »

C'est ce document qu'on invoque sans cesse pour affirmer l'origine davidique de Hillel, et on lui accorde d'autant plus de créance qu'il est mentionné en deux endroits. Seulement, de ces deux mentions, l'une est simplement la copie de l'autre. Dans le chapitre XCVIII de *Bereschit Rabba*, chapitre qui, comme l'a démontré Zunz, est bien plus récent que le reste du livre, on s'est borné à reproduire le passage du Talmud de Jérusalem, en respectant même la phrase incompréhensible que nous avons signalée.

Le rouleau s'accorde peu avec l'anecdote qu'on a lue plus haut et qui fait justement descendre Rabbi de Schefatya b. Abital. Il cadre encore moins avec une autre relation où l'on prétend qu'au temps de Rabbi, on voulut décréter que les familles babyloniennes seraient soumises à une enquête sur leur origine, et qu'alors Rabbi s'écria : « Vous me mettez des épines dans les yeux [6]. » Si sa descendance davidique avait été attestée par un document de

[1] J. *Taanit*, 68 *a* ; *Bereschit Rabba*, 98.

[2] Dans la version du Talmud de Jérusalem, l'ordre des noms n'est pas le même ; en outre, au lieu de Yaçea, il y a Yasaf, leçon plus vraisemblable ; au lieu de בית כובשין, בן קוביסין ; au lieu de « La maison de Jéhu », ben Juda ». M. Büchler, *Die Priester u. der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels*, p. 42 et suiv., a essayé d'extraire de cette notice les renseignements vraiment historiques qu'elle peut renfermer. Il croit que ce document a reçu des interpolations, entre autres, la mention de Hillel, qui, dit-il avec raison, est nommé là pour Juda le Patriarche.

[3] Ces mots sont précédés, dans *Bereschit Rabba*, de la phrase suivante : « On se compta et on demanda : De qui descend Hillel ? » Inutile de dire que cette addition est une erreur historique.

[4] Serait-ce יושיע בן קבסין dont il est question dans *Pesahim*, 33 *a* ?

[5] Ce paragraphe est incompréhensible ; les autres personnages, on les rattache à un héros de la Bible ; pour celui-ci, on se borne à indiquer son lieu d'origine.

[6] *Kiddouschin*, 71 *a*.

cette valeur et si elle avait été admise aussi unanimement qu'on le croit, Rabbi n'aurait pas, d'après ce récit, tant craint ces investigations.

Mais ce rouleau découvert à Jérusalem, d'après Lévi, soulève bien d'autres difficultés. On y trouve pêle-mêle des noms de personnages et de rabbins du Ier, du IIe et du IIIe siècles, et même de contemporains de Lévi !

M. Büchler suppose qu'au fond primitif, qui contenait seulement les noms des héros de l'insurrection, comme Çicit, sont venus s'ajouter successivement les noms des autres personnes[1]. Mais lui-même reconnaît qu'en tout cas, le nom de Hillel n'avait rien à faire dans le premier noyau de cette chronique.

En tout état de cause, cette chronique, même dans sa teneur primitive (hypothétique), n'était qu'un document populaire, fabriqué à la manière agadique. Calba descend de Caleb, à cause de l'analogie des deux noms ; pareillement Yaçaf de Açaf. Dans la partie soi-disant récente, on suit les mêmes procédés généalogiques : Néhémie descend du contemporain d'Ezra, parce qu'il porte le même nom. Ce n'est pas un document historique, c'est simplement une composition agadique, une fantaisie populaire. Et ainsi s'explique que Lévi soit le héraut de cette découverte : c'est à un agadiste de sa trempe que devait surtout plaire ce parchemin héraldique.

On peut donc conclure de toutes ces données que c'est sûrement sous le Patriarcat de Rabbi qu'a pris naissance l'idée de l'origine davidique de Hillel.

Il est même possible de deviner les circonstances qui ont favorisé, sinon créé, cet anoblissement du Patriarche.

On a dû être frappé de la présence du nom de R. Hiyya dans tous les épisodes où apparaît cette conception[2]. R. Hiyya venait de Babylonie et était parent du Resch Galouta, réputé descendant de David. C'était, en même temps, un savant distingué qui, plus d'une fois, mit Rabbi dans l'embarras. Sa renommée devait porter ombrage au Patriarche ; sa qualité de descendant de David était faite pour l'offusquer encore plus. Cet état

[1] *Die Priester u. der Cultus*, p. 41.

[2] Il est très remarquable que c'est le même Rabbi Juda qui demande au même R. Hiyya : « Si moi, Nassi, j'avais vécu au temps de l'existence du Temple, aurais-je dû offrir le sacrifice imposé au Nassi (c'est-à-dire au roi) ? » Et R. Hiyya lui répond : « Non, car ton rival (plus élevé que toi) est à Babylone. » Par conséquent, tu ne peux t'assimiler au roi. Et Rabbi Juda entre si bien dans ce sentiment, qu'il lui réplique : « Cependant les rois d'Israël comme ceux de David offraient ce sacrifice, indépendamment les uns des autres. » (*Horayot*, 11 *b*.) Ici encore Rabbi Juda accepte son infériorité vis-à-vis de l'Exilarque.

d'infériorité inspira à quelque généalogiste de bonne volonté le dessein de rémédier au mal[1]. De la meilleure foi du monde, peut-être, ce D'Hozier avant la lettre ajouta sur la liste du fameux rouleau le nom de l'ancêtre des Patriarches, Hillel. « Hillel descend de David », il est de la famille royale ; tandis que R. Hiyya ne se relie à David que par Schefatia, qui n'a joué aucun rôle dans l'histoire et dont les descendants n'ont jamais fourni de rois à Israël : petite noblesse !

Rabbi n'avait pas de raison de s'opposer à cette investiture glorieuse. Néanmoins, il semble en avoir été gêné, comme s'il ne fût pas encore entré entièrement dans son rôle. Hiyya, qui avait de bonnes raisons, sans doute, de ne point partager les sentiments des amis du Patriarche, se plaisait à le taquiner en lui parlant de son rival, le Resch Galouta, descendant authentique de David. Devant lui, Rabbi était obligé de mettre une sourdine à ses prétentions et consentait à n'être issu du roi d'Israël que par les femmes.

Est-ce pour rehausser encore sa noblesse que Rabbi conçut le projet de marier son fils à la fille de R. Hiyya ? Nous l'ignorons, et nous ne voudrions pas faire de roman. Tout au moins, la relation qui nous parle de ce mariage a gardé le souvenir de la rivalité sourde qui régnait entre les deux docteurs et de l'ombrage que prenait Rabbi de la réputation de R. Hiyya. C'est là l'explication de la prétendue enquête qui aurait révélé que la noblesse de Hiyya ne pouvait se comparer à celle du Patriarche. L'auteur de cette relation, s'aidant seulement de souvenirs, ne sait pas que le fameux rouleau de Lévi attribue justement à R. Hiyya l'ancêtre qu'il assigne à Rabbi. Le nom de Schefatia surnageait seul dans sa mémoire, il l'a placé comme il l'a pu.

Nous ne nous dissimulons pas ce qu'a de conjectural la reconstitution que nous venons de tenter de la genèse et de l'histoire de cette tradition. Mais nous croyons avoir démontré, et c'est là le seul but de cette étude, qu'elle est née seulement au temps de Rabbi Juda le Patriarche, c'est-à-dire près de deux siècles après Hillel, et ne s'appuyait sur aucun document authentique.

ISRAEL LÉVI.

[1] Qui sait s'il n'a pas trouvé dans le nom de הלל même une allusion à son origine davidique. הלל « il chante des Psaumes », éveille le souvenir de l'auteur des Psaumes ? Ces étymologies populaires, dont on rit volontiers, ont créé bien d'autres traditions.

CONTRIBUTIONS A L'HISTOIRE DES JUIFS EN ÉGYPTE

Les décisions juridiques (fetwâ) des docteurs mahométans sont d'un grand intérêt pour la connaissance de la situation des Juifs dans les pays de l'Islam. Si les docteurs, il est vrai, n'osaient pas modifier les antiques dispositions qui réglaient l'état des Juifs et des Chrétiens en pays mahométan, et qu'on attribuait au kalife Omar, cependant l'interprétation de ces mesures laissait un certain champ libre à la subtilité des Foukahâ. Tout dépendait de l'attitude du souverain et des docteurs à l'égard des non-mahométans, pour rendre, dans la pratique, ces mesures plus douces ou plus sévères. Parfois, les princes musulmans répudiaient les velléités persécutrices de certains docteurs et suivaient ceux qui donnaient des lois une interprétation plus tolérante. D'autres fois, par contre, princes ou peuples réclamaient une application plus rigoureuse de la loi, et alors les mauvais traitements de pleuvoir sur « les possesseurs du Livre. »

Ce cas est justement celui que nous fait connaître le recueil de fetwâ d'Ahmed ben Abd al-Hakk, qui se trouve dans le ms. Landberg, n° 928, de la Bibliothèque royale de Berlin. Sous la domination clémente des Eyoûbides, on n'appliqua pas sérieusement les dispositions de l'édit d'Omar. Ce fut au commencement du XIVe siècle qu'on s'occupa de nouveau en Égypte de déterminer la situation des Juifs en Égypte, surtout au Caire. C'est à cette occasion que l'auteur mentionné plus haut composa son recueil. L'auteur rapporte ce qui suit au sujet de l'origine de ces décisions :

« Dans la capitale du Caire il s'est passé un fait fâcheux, qui, dit-on, s'est produit aussi dans d'autres pays. Les Juifs auraient pratiqué leur culte dans un grand bâtiment, comme on fait à la synagogue; ils auraient prié à haute voix et se seraient servis de cette maison comme d'une synagogue. Or, extérieurement, l'édifice avait l'aspect d'une maison ordinaire. Comme on défendit aux Juifs de poursuivre, l'affaire fut portée devant le vizir Souleymân-

Pâschâ, et les Juifs invoquèrent en leur faveur certaines décisions juridiques. Le vizir, voulant mettre ordre à cet état de choses, demanda aux plus éminents docteurs des quatre écoles de droit de rendre un arrêt sur la question. »

Selon l'auteur du recueil, les docteurs auraient estimé qu'on devait interdire aux Juifs toute réunion privée ayant en vue le culte. On alléguait que ces réunions équivalaient à des restaurations de synagogues. Or, une telle entreprise ne doit pas être permise en pays musulman, car des établissements de ce genre sont plus dangereux que les cabarets ou autres lieux de péché, attendu que l'impiété contredit toutes les lois qui fondent la croyance à l'unité de Dieu et son culte.

A la vérité, on permet aux Juifs de pratiquer leurs rites dans les synagogues qu'ils possèdent depuis longtemps, à condition qu'ils ne fassent pas trop de bruit et n'attirent pas l'attention ; on peut espérer ainsi leur conversion à l'islamisme. Si nous ne les tolérions pas dans nos provinces, jamais ils ne se représenteraient les beautés de notre religion, et, par conséquent, jamais ne s'y convertiraient. Si, d'autre part, nous les laissions sans capitation et sans humiliation, ils auraient tôt fait de devenir puissants et fiers. Aussi souffrons-nous leur séjour parmi nous et leur culte dans leurs synagogues, quand ils paient la capitation. Mais au fond, ce n'est pas l'impôt que nous avons en vue, c'est la conversion des Juifs.

Au reste, on ne saurait dire dans une décision que l'exercice de leur culte leur est permis, car comment, selon la loi religieuse, *permettre* l'impiété ? — Il faut dire que nous ne l'empêchons pas. « Pati posse », telle était donc l'opinion des Foukahâ au sujet du culte dans les vieilles synagogues.

On peut voir, par ce qui précède, que l'intolérance théologique et la haine des races ont toujours tenu le même langage. On croyait politique de contraindre la minorité par une douce oppression : les époques ne diffèrent que par le dosage de l'oppression.

Notre auteur mentionne aussi les raisons que quelques juristes musulmans, dont il tait volontairement les noms, firent valoir pour permettre aux Juifs de pratiquer le culte dans leurs maisons. Ces docteurs estimaient que le culte des Juifs dans les maisons particulières n'avait rien d'officiel, que ces maisons n'étaient pas en soi destinées au culte, que, donc, on ne pouvait les considérer comme des synagogues, ni, par conséquent, proscrire un pareil culte.

Un autre docteur subordonnait l'autorisation à la condition qu'il n'y eût point dans la maison de *Miloràb*, c'est-à-dire, proba-

blement, de tabernacle. — Ibn Abd al-Hakk fait de son mieux pour réfuter ces docteurs.

Dans ce recueil se trouve aussi le fetwâ du fanatique Takî al-din Ibn Teymyia, dont M. Goldzieher a parlé ici-même [1]. Ibn Abd al-Hakk [2] raconte, en effet, qu'on avait déjà une fois fermé les synagogues et les églises au Caire ; Juifs et Chrétiens prétendirent que cet acte était illégal. A cette occasion, plusieurs docteurs avaient aussi rendu leur arrêt, et, parmi eux, l'Imâm Ibn al-Rajaâ, qui se déclara pour la destruction des synagogues et des églises.

La plus intéressante décision fut celle de Takî al-din Ibn Teymyia, à qui la question fut ainsi posée : « Quel est votre avis (Dieu vous ait en sa grâce) au sujet des synagogues du Caire et des autres lieux, fermés sur l'ordre des autorités, étant donné que les Juifs et les Chrétiens crient à l'injustice et veulent mériter la réouverture de ces édifices et, pour ce, ont sollicité l'intervention du prince (Dieu le garde, le préserve et le sauve !)? Faut-il faire droit à leur requête ou non, car, selon eux, ces synagogues et églises sont très anciennes et datent du temps du chef des croyants Omar b. Hattâb et autres. Ils demandent qu'on les laisse dans l'état où ils étaient du temps d'Omar et des autres kalifes, et ils soutiennent que la fermeture des synagogues va à l'encontre des dispositions des « Houlafâ al-râschidoûn », des kalifes directeurs. »

De la réponse d'Ibn Teymyia, Ibn Abd al-Hakk relève les points suivants : « Pour ce qui est de leur assertion que les Musulmans ont commis une injustice en fermant les kanâï, c'est un mensonge qui est, en effet, en contradiction avec le consentement universel des Musulmans ; en effet, tous les Musulmans des quatre écoles de droit, Hanafites, Malikites, Shâffites, Hanbalites, et les anciens Imâms, tels que Soufyân al Thaurî, Al-Auzâi, Al-Heyith ibn Sâd et d'autres, ainsi que les « Compagnons du Prophète » et leurs successeurs (Dieu les ait en sa béatitude !), sont unanimes à proclamer que, si l'Imâm voulait détruire toutes les synagogues et églises dans le pays des croyants, par exemple, en Egypte, au Soudan, dans les provinces de l'Euphrate, en Syrie et en de semblables pays, s'il voulait les détruire en se conformant à l'avis de ceux qui professent cette manière de voir, ce ne serait pas une injustice de sa part et même il faudrait lui obéir. Quiconque s'opposerait à ses efforts violerait l'alliance de Dieu et commettrait le péché le plus grave. S'ils prétendent, en outre, que ces syna-

[1] *Revue*, XXX, 11.

[2] Dans la question traitée en premier lieu il s'agissait expressément des Juifs. Ibn Teymyia ne parle pas seulement des synagogues, mais aussi des églises.

gogues et ces églises existent depuis Omar Ibn al-Hattâb et que « les kalifes directeurs » leur en ont laissé la possession, c'est un second mensonge : la tradition établit que le Caire n'a été fondé que trois cents ans après Omar Ibn al-Hattâb, après Bagdad, Basra, Koufa et Wâsit. Les Musulmans, d'ailleurs, sont d'accord pour défendre aux Juifs et aux Chrétiens de construire des synagogues et des églises dans les villes fondées par les Mahométans.

Même quand la conquête des Musulmans a eu lieu par voie de capitulation et de traité et qu'on a laissé aux Juifs et aux Chrétiens leurs édifices religieux, même alors Omar a posé la condition qu'ils n'en construiraient pas de nouvelles dans le pays capitulé, à plus forte raison dans des villes d'origine musulmane. Et quand ce sont des pays conquis par la force (sans capitulation, les provinces de l'Euphrate et l'Egypte sont dans ce cas) et que les Musulmans y élèvent des villes, ceux-ci ont même le droit de leur enlever les synagogues et églises déjà existantes, de manière qu'il ne demeure plus ni synagogues ni églises, à moins qu'un contrat n'ait accordé cette autorisation [1].

Dans le recueil des traditions de Abou Dawoûd, une tradition authentique attribuée à Ibn Abbâs rapporte cette parole du Prophète : « Il ne peut y avoir dans un même pays deux orientations pour la prière, et il ne doit être prélevé aucune capitation sur un Musulman. » De là, il résulte que dans une ville où habitent des Musulmans et dans une localité où il y a des mosquées, l'on ne doit voir aucune marque, aucun monument de l'impiété, ni synagogue, ni église, ni rien de semblable, à moins que les infidèles aient obtenu un contrat. Donc, si au Caire et dans d'autres endroits il existait, avant la fondation de ces villes, des synagogues et des églises, les Musulmans auraient pu les supprimer, car ce pays a été conquis par la force ; à plus forte raison le pouvaient-ils pour les synagogues bâties postérieurement.

Maintenant se pose la question de savoir comment, malgré ces dispositions de la loi musulmane, des synagogues et des églises ont pu s'élever au Caire. Ibn Teymyia explique ce fait par des circonstances historiques :

Le Caire a été pendant près de deux cents ans entre les mains de gens qui n'observaient pas les lois musulmanes. Ils se donnaient pour des Râfidites ; en réalité, c'étaient des Ismâîlyia, des Karmathes, des Batinites et des Nouseyrites, ainsi que les appelle Al-Gazâli dans son écrit polémique : « Extérieurement, ils se

[1] V. Goldzieher, *Revue*, XXX, 7.

disent Râfidites, mais intérieurement ils professent l'impiété pure. » Il parle au long d'eux et de leur attitude à l'égard des Juifs et des Chrétiens, jusqu'à ce que Dieu envoya son secours aux Musulmans dans la personne de Noûr-al-Dîn et de Salâh-al-Dîn Ioumoûs b. Eyioûb. A leur époque, les chrétiens conquirent le littoral de la Syrie jusqu'à ce qu'il fût repris par Noûr-al-Dîn et Salâh-al-Dîn.

A cette époque également, les Francs vinrent à Tiawôus et l'on implora le secours de Noûr-al-Dîn. Celui-ci leur envoya Asad-al-Dîn et son neveu Salah-al-Dîn. Mais quand l'armée de la religion vint en Egypte, les Râfidites firent cause commune avec les chrétiens contre l'armée de la religion. Il se passa beaucoup d'événements, d'ailleurs connus, jusqu'à ce que Salah-al-Dîn tua le chef des ennemis ; à partir de ce moment, l'Islam exerça son influence et son empire sur ce pays. C'est à ces circonstances qu'Al-Gazâli attribue l'existence de cette foule de synagogues et d'églises au Caire et dans d'autres endroits.

Les souverains, continue Ibn Teymyia, savent, à présent, que ceux qui sont obligés à la capitation sont aveuglés par l'erreur ; les souverains ont le devoir « de les humilier et de les opprimer, en les contraignant à l'accomplissement des stipulations d'Omar ; ils ont le devoir de leur enlever les belles positions qu'ils occupent et de leur interdire, d'une façon générale, l'accès aux affaires musulmanes. Quels préjudices l'intervention des mécréants n'a-t-elle pas causés ? Allâh ne dit-il point : « Dieu n'accordera aucune voie aux mécréants sur les Musulmans[1] » ?

De plus, ils ont le devoir de les soumettre à la capitation, selon l'avis de la plupart des docteurs et selon les dispositions d'Omar, dispositions qu'aucun des Compagnons du Prophète n'a désapprouvées. Or, la capitation s'élève pour un riche Dhimmî à 48 drachmes d'argent, pour le moyen à 24, et pour le pauvre à 12, selon Abou Hanîfa et Ahmed b. Ḥanbal. D'après Malik b. Anas, à 4 dînârs d'or pour les riches et à 40 drachmes d'argent pour les pauvres. L'Imâm Al-Schâfii se contentait de la moitié d'un dinâr ; cependant il pensait que l'Imâm doit débattre le prix avec le Dhimmî, prendre un dinâr du pauvre qui vit du travail de ses mains, 2 du moyen et 4 du riche. Cela semble être le maximum d'après Al-Schâfii.

Ibn Teymyia estime qu'il faudrait prélever le maximum : « C'est de l'argent excellent et permis, qui n'est entaché d'aucune injus-

[1] Soura, IV, 140.

tice ni animosité. » C'est ainsi qu'il calme la conscience des Musulmans : les Imâms offrent l'exemple. Ce qui plus est, cet argent grossit le trésor des Musulmans ; or, cela n'est pas sans utilité en ce temps de guerres religieuses, où l'on est entraîné à tant de dépenses.

Autre point à considérer : les Juifs forment une communion qui est « profondément plongée dans l'impiété », laquelle s'est attiré la colère, ainsi que l'établit la Tradition [1]. D'après elle, le Prophète a dit, dans son interprétation de la Soura, I, 7, que, par ceux « contre qui sévit la colère », il faut entendre les Juifs, et, par les « égarés », les Chrétiens.

La Consultation se termine par des invectives contre les Juifs, appuyées de citations du Koran et de la Tradition, et par l'exhortation aux fidèles de ne lier aucun commerce avec les Juifs et les Chrétiens, car on ne doit pas prendre pour amis les ennemis d'Allâh. A cela l'auteur ajoute les fameuses dispositions d'Omar.

Sans conteste, Ibn Teymyia est un des plus illustres échantillons du fanatisme musulman. Anthropomorphiste, ennemi du mysticisme, du rationalisme, du culte des saints et de tout usage venu du dehors, sa haine se tourne aussi contre les Juifs et les Chrétiens. Sa Consultation, écrite avec la logique du fanatisme de tous les temps, nous apprend néanmoins certains faits curieux.

J'ai essayé d'expliquer ailleurs [2] pourquoi les Musulmans attribuaient une haute antiquité à certaines synagogues du Caire : ils avaient intérêt à faire remonter leur existence avant Omar. La Consultation d'Ibn Teymyia confirme mon hypothèse.

Al-Gazâli nous apprend aussi que les hérétiques schiites contribuèrent à alléger le sort des Ahl al-Kitâb, les Juifs et les Chrétiens. Cette fois encore, les hérétiques eurent des sentiments plus humains que les orthodoxes.

MARTIN SCHREINER.

---

[1] Al-Timidhî, II, 158.

[2] *Zeitschr. d. deutschen morgl. Gesell.*, XLV, 298. Le *Youhasin* (éd. Varsovie), 167 *a*, parle aussi de Al-Hakim comme ayant réduit en cendres le quartier juif, *al-Gaudaryia*.

APPENDICE.

Ms. Landberg, 428, fol. 77 a.

هذه صورة سؤالات وجوابات فى ذكر الكنائس والبحث عليها ... وبعد فقد
وقع ببلاد مصر بالقاهرة المحروسة [77 *b*] امر شنيع وقيل ان ذلك موجود
ببلاد اخر وهو ان طائفة اليهود المغضوب عليهم صاروا يجتمعون فى بيت
كبير ويصلون فيه ويقيمون فيه شعائر دينهم وكفرهم يجتمعين وربما ان
يرفعوا اصواتهم فاتخذوا ذلك البيت معبدا لهم وهو فى الصورة الظاهرة
مسكن لبعضهم فاعترض عليهم فى ذلك ومنعوا منه فرفع الامر فى ذلك
لمولانا الباشاه الوزير سليمان اعزه الله تع بعز طاعته واعانه على الخير
واظهرت فتيا عليها خطوط جماعة فيها نوع تمسك لهم فى عدم الاعتراض
عليهم وفى الحقيقة لا تمسك لهم كما سياتى فاحب مولانا الوزير اعزه الله
الاستكشاف عن القضية المذكورة وبيان الحق فى ذلك وطلب الاكابر من
العلماء من ذوى المذاهب الاربع وسالهم عن القضية المذكورة وبيان الحق فى
ذلك فاتفقوا جميعا على منعهم من الاجتماع المذكور فطلب خطوطهم
بذلك [78 *a*] وكتابة النقل فى ذلك عن علمائهم وكان ممن حضر المجلس
المذكور وطلب منه الكتابة فى ذلك كاتبه العبد الفقير الى الله تع احمد بن
عبد الحق فسارعت الى ذلك لما اخذ الله تع بالعهد على العلماء من
النبيين وعدم الكتمان حيث قال الآية – فاقول مستعينا بالله تع ليعلم ان
المسالة المسؤل عنها الحكم فيها منع اهل الذمة من الاجتماع المذكور كما
انهم يمنعون من احداث كنيسة ونحوها فى امصار المسلمين باتفاق العلماء
لان الاجتماع المذكور فى معنى احداث الكنيسة وانما مُنعوا من ذلك لان
احداث هذه الامور احداث شعائر الكفر وهو اغلظ من احداث الحمارات
واماكن الفسق فان تلك شعائر الكفر وهذه شعار الفسق ولا يجوز للامام ان
يصالحهم فى دار الاسلام على احداث شعائر المعاصى والفسوق فكيف احداث
مواضع الكفر والشرك والاجتماع على ذلك وجميع الشرائع متفقة على توحيد
الله تع والامر بعبادته ، قال الله تع وما ارسلنا من قبلك من رسول الا

يوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون [78 b] كما انها متفقة على تحريم الكفر بالله ويلزم من ذلك تحريم اجتماعهم فى مكان يكفر فيه بالله تع تحريم تمكينهم من اظهار ذلك فى اىّ مكان كان ولكن لا نعترض عليهم اذا فعلوا ذلك فى كنائس اقروا عليها اذا لم يتجاهروا به بما لهم من الذمة واغتفر ذلك لما يرجى من اسلامهم فانا لو لم نبقهم فى بلاد الاسلام لم يسمعوا [1] محاسنه فلم يسلموا ولو بقيناهم بلا جزية ولا صغار عزوا وانفوا فابقيناهم بالجزية لا قصدا فيها بل فى اسلامهم واغتفر تعبدهم فى كنائسهم المبقاة لهم للحكمة المذكورة ولا نقول يجوز لهم فعل ذلك ولا يفتى به وانما يقال لا نمنعهم من ذلك ولا نعترضهم فان الجواز حكم شرعى ولا يجوز فى الشرع الاذن بالكفر ومن عبر من الفقهاء بالجواز ونحوه فانما هو على وجه التسامح والمجاز والامالة على ما عرف من القواعد كما نبه على ذلك العلامة تقى الدّين [81 b] وقد وقعت هذه القضية فى امر الكنائس قديما فى ذلك الزمن آل الامر فيها الى غلق الكنائس التى بالقاهرة وغيرها فادعى اهل الذمة انهم اغلقت ظلما وانهم يستحقون فتحها وافتى علماء ذلك الزمن فى ذلك وفيهم الامام ابن الرفعة افتى بهدمها كما تقدم ومن احسن الاجوبة فى ذلك ما اجاب به العلامة تقى الدّين ابن تيمية لما رفع اليه سؤال صورته ما قولكم رضى الله عنكم فى الكنائس التى بالقاهرة وغيرها التى اغلقت بامر ولاة الامور اذا ادعى اهل الذمة انها اغلقت ظلما وانهم يستحقون فتحها وطلبوا ذلك من ولى الامر سلمه الله تع ونصره فهل تقبل دعواهم وهل تجب اجابتهم ام لا واذا قالوا ان هذه الكنائس كانت قديمة من زمن امير المؤمنين عمر بن الخطّاب وغيره وهم يطلبون ان يقروا على ما كانوا عليه فى زمن عمر وغيره من الخلفاء وان اغلاقها يخالف لحكم الخلفاء الراشدين فهل هذا القول مقبول منهم او مردود واطال السائل فى السؤال فاجاب العلامة بن تيمية المذكور قولة لم تكن موجودة فى زمانه كقوله اما دعواهم ان المسلمين ظلموهم فى اغلاقها فان هذا كذب مخالف لاجماع المسلمين فان المسلمين من اهل المذاهب الاربع مذهب ابو حنيفة ومالك [82 a] والشافعى واحمد وغيرهم ومن قبلهم من الائمة كسفيان الثورى والاوزاعى والليث بن سعد ومن غيرهم ومن قبلهم من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم اجمعين انهم متفقون على ان الامام لو هدم كل كنيسة بارض العبدة كارض مصر

[1] ينتفعوا

والسواد والفراة وبر الشام ونحو ذلك مجتهدا فى ذلك لمن يرى ذلك لم يكن ذلك ظلما منه بل يجب طاعته فى ذلك وان امتنعوا من حكم المسلمين عليهم كانوا ناقضين العهد وحلت بذلك دماءهم ، واما قولهم ان هذه الكنائس قائمة من عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه وان الخلفاء الراشدين اقروهم عليها فهذا ايضا من الكذب فان من العلم المتواتر ان القاهرة بنيت بعد عمر بن الخطاب رضى الله عنه باكثر من ثلثمائة سنة بنيت بعد بغداد وبعد البصرة والكوفة وواسط وقد اتفق المسلمون على ما بناه المسلمون من المدائن لم يكن لاهل الذمة ان يحدثوا فيه كنيسة بل ان كان فتح المسلمين صلحا وابقوا لهم كنائسهم القديمة فقد شرط عليهم فيه عمر بن الخطاب رضه ان لا يحدثوا كنيسة فى ارض الصلح فكيف مدائن المسلمين بل ان كانت لهم كنيسة بارض العنوة كارض الفرات ومصر ونحو ذلك فان بنى المسلمون مدينة عليها فان لهم اخذ تلك الكنيسة لئلا يترك فى مدائن المسلمين كنيسة بغير عهد وان فى سنن ابى داود باسناد جيد عن ابن عباس رضه عن النبى صلعم انه قال لا تصلح [82 b] قبلتان بارض ولا جزية على مسلم والمدينة التى تسكنها المسلمون والقرية التى فيها مساجد المسلمين لا يجوز ان يظهر فيها شى من شعائر الكفر لا كنائس ولا غيرها الا ان يكون لهم عهد فيوفى لهم بعهدهم فلو كان بارض القاهرة ونحوها كنيسة قبل بنائها لكان للمسلمين اخذها لان الارض عنوة فكيف وهذه الكنائس محدثة فان القاهرة بقى ولاة امرها نحو مائتى سنة على غير شرائع الاسلام وكانوا يظهرون انهم رافضة وهم فى الباطن اسماعيلية قرامطة باطنية ونصيرية كما قال فيهم الغزالى رة تع فى كتابه الذى صنف فى الرد عليهم ظاهر مذهبهم الرفض وباطن مذهبهم الكفر المحض واطال القول فى امرهم واظهارهم الرفض وموالاتهم اليهود والنصارى حتى اغاث الله تع المسلمين بنور الدين الشهيد وصلاح الدين يونس بن ايوب فان فى ايامهم اخذت النصارى ساحل الشام من المسلمين حتى فتح نور الدين وصلاح الدين وفى ايامهم جاءت الفرنج الى تِنّيس وبعثوا الى نور الدين فامرهم باسد الدين وابن اخيه صلاح الدين فلما جاءت الغزاء المجاهدون الى مصر قامت الرافضة مع النصارى وارادوا قتال الغزاء المسلمين وجرت فصول يعرفها الناس حتى قتل صلاح الدين مقدمهم ومن حينئذ ظهرت فى هذه البلاد كلمة الاسلام والسنة والجماعة الى ان قال بهذا السبب

وامثاله كَثُرَ احداث الكنائس فى القاهرة وغيرها ثم اطال القول فى ذلك
[83 a] مما يطول ذكره آه فاولوا الامر سلمهم الله تع واعزهم بعز طاعته
واعانهم على الخير يحيط علمهم بان هؤلاء الذميين قد طغوا وحيروا
فيقابلون بما فيه اذلالهم وصغارهم من إلزامهم بالشروط العمرية المشهورة
وعزلهم عن ولاياتهم التى دخلوا فيها فلا يستعملون على شى من امور
المسلمين فكم من فساد حصل بذلك وقد قال الله تع ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا والزامهم بما قاله اكثر العلماء فى الجزية وقال
به عمر بن الخطاب رضى الله عنه ولم يخالفه احد من الصحابة وهو ثمانية
واربعون درهما على الغنى وعلى المتوسط اربعة وعشرون وعلى الفقير المعتمل
اثنا عشر وقال بذلك الامام ابو حنيفة واحمد رضى الله عنهما فيما رواه
اكثر الصحابة وقال الامام مالك رضى الله عنه اربعة دنانير على اهل الذهب
واربعون درهما على اهل الفضة والمراد بالدينار المثقال الذهب الخالص فانه
الدينار الشرعى والمراد بالدرهم اما ان يكون من الفضة الخالصة والامام
الشافعى وان كان قال باجزاء دينار فقد قال ايضا انه ينبغى للامام ان
يماكسهم حتى يجعل على الفقير المعتمل دينارا وعلى المتوسط دينارين وعلى
الغنى اربعة دنانير فاخذ الاكثر منهم فى مثل هذا الزمان الذى طغوا فيه
وتحيروا هو المتعين وهو من المال الحلال الطيب ولا ظلم فيه ولا عدوان ولكن
الفاعل لذلك انما ان يكون هذه الائمة قدوة له فى ذلك [83 b] وفى ذلك
توسعة لبيت مال المسلمين ولا سيما فى مثل هذه الاوقات المحتاج اليها
للنفقة فى الجهاد فى سبيله ثم ليعلم ان اليهود امة شديدة الكفر مغضوب
عليهم كما ثبت عن النبى صلعم انه قال فى تفسير قوله تع غير المغضوب
عليهم هم اليهود والضالين النصارى وقد دل كتاب الله تع على ذلك وتكرر
القول فيهم

LES 24 MARTYRS D'ANCONE

On a prétendu que ces vingt-quatre martyrs n'ont jamais existé ; c'est là une assertion qui tombe d'elle-même, pour peu qu'on consulte la littérature juive de cette époque. Des poètes tels que Jacob Fano, Salomon Hazan d'Ancône, Mardochée b. Juda di Blanes ont pleuré ces victimes dans de touchantes élégies. Ce ne sont pas les seuls poèmes que ce triste événement a inspirés : je publie plus loin deux documents inédits que j'ai trouvés dans un manuscrit de feu Marco Mortara.

L'auteur de la première de ces deux pièces nous donne les noms des martyrs et nous représente les âmes de ces victimes dépeignant leur béatitude immortelle. Assemblées autour du trône céleste, elles voient briller leur nom d'une splendeur éclatante. Les anges saluent les nouveaux arrivés. Les âmes de tous les justes célèbrent leur héroïsme en des chœurs sublimes. Les vingt-quatre martyrs entrent au Paradis, grand ouvert devant eux, et aperçoivent les âmes des défunts rangées en un ordre hiérarchique.

Au loin dans une brume épaisse, oppressés de ténèbres, sont les enfers : là habitent les épouvantes et les bêtes féroces, là il pleut du soufre et du feu, et là retentissent des clameurs et des hurlements. Et plus d'un grand de la terre est là, qui expie durement et éternellement ses iniquités.

Si seulement nos frères d'ici-bas pouvaient soupçonner les délices du Paradis, ils ne continueraient point de pleurer les martyrs et s'apprêteraient eux-mêmes à tout affronter pour gagner la félicité d'outre-tombe !

La deuxième pièce est écrite en prose rimée, comme la première, elle cite également les noms des martyrs ; il semble, d'ailleurs, que les deux poèmes soient du même auteur. Dans l'un comme dans l'autre les mots hébreux consacrés à chacun des martyrs font allusion à leurs noms.

Il ne faut pas plaindre le sort de ceux qui ont dû quitter ce monde éphémère pour l'éternité : la flamme les a épurés et portés jusqu'à Dieu. Gloire à leur nom dans les champs de lumière, parce

que ces martyrs ont préféré la mort *par le feu* à la perte par *l'eau* et repoussé le baptême qui leur eût laissé la vie sauve ! A présent et pour toujours, ils se réjouissent et se nourrissent de la grâce divine. Ils adjurent leurs frères qui sont restés en ce monde de marcher droit dans le chemin de la Tora jusqu'au jour de la délivrance, où tous les peuples s'uniront à Israël pour adorer Dieu.

L'auteur de ce poème fut le témoin oculaire du tragique événement. Il nous apprend, ce qu'on ignorait jusqu'ici, que, parmi les martyrs d'Ancône, il y avait huit vieillards. Ce sont Simon Ibn Menahem (que le premier morceau désigne déjà comme un vieillard), Joseph Oheb, Joseph Pappo, Abraham Cohen, Samuel Guascon, Abraham Caravalla [1], Abraham Falcon et Abraham di Spagna. La plus jeune des victimes s'appelait David Ruben, lequel est désigné comme la couronne des jeunes gens.

Pour ce qui concerne la transcription des noms il me semble qu'il faut lire Jacob Mosso et Moïse Passo [2]. Nous trouvons une attestation du martyre de Mosso dans le ms. d'Oxford, nº 2000, p. 148, où, d'après le catalogue de Neubauer, son nom est accompagné de la remarque suivante :

העלוב הר' יעקב מוסו נ"ע שנהרג על קדושת ה' בעיר אנקונה

Pour terminer, je citerai quelques variantes du poème de Jacob Fano [3] récité à Ancône le 9 ab. J'en dois la communication à M. Abr. Berliner.

Strophe	1 :	אם לא אעלכי ראש שמחתי
—	4 :	כי חשך מטה מערזנו
		הן אל יתקיף לו בכף רוגזו
—	5 :	עוד יבוא לציון גואל צפינו
—	6 :	אמרד בבכי נהי תמרורים
—	10 :	פה אנקונא
—	17 :	לא השיב ידו מבלע
—	19 :	דוד סקריארי
—	23 :	טוב לבם רחש
—	24 :	מיורא
—	25 :	קדישו, הודלק
—	28 :	כובס

DAVID KAUFMANN.

[1] A Ferrare, il y avait une famille Caravalla, qui seule avait conservé le droit d'enterrer ses morts dans le cimetière des Espagnols et des Portugais. V. Abr. Pesaro, *Appendice alle memorie storiche della comunità israelitica Ferrarese* (Ferrare, 1880), p. 11.

[2] Cf. *Kerem Hemed*, V, 156.

[3] *Revue*, XI, 154.

APPENDICE.

כתב מהקדושים אשר נשרפו באנקונ׳

קכז

מי ימלל גבורות ה׳ אלקי׳ קדוש משכני עליון יגיד מראשית אחרית כבוד ה׳ הדר אלקינו עזותו ונפלאותיו אשר הראנו יקר תפארתו גדולתו ומלכותו בכל משלה׳ מי בשחק יערוך מי כמונו מי... מראות אלקים ראו עינינו בעיר תהלה קרית משושינו בנוה איתן המקדש המעוז[1] עוז וחדוה במקומו׳ מי זה אמר ותהי כי עמנו אל מתהלך בקרב מחננו משביע בטוב עדיינו יעשה למחכי לו׳ מי שמע כאלה מי ראה או ידע היכל ה׳ היכל ה׳ החצר הפנימית כאבן ספיר ותרשיש ומראה הנוגה סביב מראה כבוד אלקי ישראל אדון החסד והרחמים תמול אנחנו ונדע אתנו חוזה כסא כבוד מרום מראשון עליו יהיה גשם מטרות עוז קרנים מידו לו עין בעין נראה נוגה כבוד חצרותיו וטירותיו משכנותיו... ואלמיו הביאנו המלך חדריו כל אבן יקרה מסוכתם מחקה על הקיר סביב סביב[2] נקראו בשמותם עלי אדמות גבירי כח עושי דברו קדושים המקדשים שמו אשר הערו למות נפשם מי האמין לשמועתינו על שמותינו המה בכתובים אותיות בולטות פורחות בנס הן עומדות לכל רוח יפרשו לקול הקורא הנה שכרם אתם לכלם בשם יקרא זכרון לפני ה׳ תמיד׳ זה יצא ראשונה נקי כפים ובר לבב שמעון הזקן קדוש יאמר לו כי לא פורש הטוב הצפון עין לא ראתה. והמכתב מכתב אלקי׳ זה שמו אשר יקראו יוסף אוהב אהבה בתענוגי׳ התענוג הנפשיי באדמה לא תחולק במחיר[3] בעפרות זהב שמו נאה לו טהר לב הקדוש יוסף פאפו טרף נפש באפו של רודף מכבודו יגורו אלים וימצא כתוב שם טוב העולה על גבי נזר הקדש והוא כהן לאל עליון החסיד אברהם כהן כהתן יכהן פאר תחת אפר ומחץ מכתו ירפא׳ יפת אלק׳ ליפת וישכון באהלי שם שמו שמואל גוואשקון בקוראי שמו בשם יכונה ישכון לבטח נפשו תגיל בה׳׳ לזכר עולם יהיה צדיק קורא לו שם אברהם צארוליף צרור בצרור החיים ישב בסוד משחקים ויעלוז׳ יזכר עוד בשמו אשר פי ה׳ יקבנו הולך תמים ופועל צדק אברהם דספנייא ספון בחלקת מחוקק עֻזו וזמרת יה למרבה המשרה ולשלו׳ לכבו׳ נהיה בתוכם בכתב מפורש זכר צדיק

[1] Dan., XI, 31.
[2] Ez., XXVIII, 13 et VIII, 10.
[3] Dan., XI, 39.

לברכה אברהם פאלקון יכון עולם לפני האלקי׳ כי על כל יתגדל׳
מיוש(ב)[ר] על המחוקה[1] שם השלם שלמה יחייא שואב מים בששון
ממעייני החיים והש׳[2]׳ נזכיר כי נשגב שמו השם הטוב יעקב מוצו
מצא טוב ויפק רצון מה׳ נבחר שם (כ.[מ]עושר רב[3] שם טהור ונקי משה
פאצו עבד ה׳ יפוצו מעינותיו מעיני הישועה׳ לשמו ולזכרו תאות
נפש יכונן על פניהם יצחק נחמיאס מנוחתו כבוד פרח יפרח ויגל׳
שם לו על פני הבית לאיש אלקי׳ קדוש יוסף ורדאי רד עם אל
ועם קדושים מלך ביפיו תחזינה עיניו׳ מכתב פתוחי חותם מפתח
שם נקי וצדיק שלמה אגואדיס נפטר באהבה רבה להקדיש שם
אלקיו לבקר בהיכלו׳ אור נגה על שם איש ירא ה׳ דוד נחש נחש
עלי דרך ברית אלקיו על כן ירים ראש׳ שם עולם נתן לו לטוב לפני
האלקי׳ יוסף מלכו נתן עוז למלכו הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו׳
גדול שמו ומהולל שלמה פנטו יאכל פרי מגדיו ופרי מעלליו נפשו
בטוב תלין׳ נכתב ונחתם בטבעת המלך שם נקי וצדיק הקדוש יוסף
ברצילון ולשכינת אל על ראשו ישא ברכה מאת ה׳ זה יכתב ידו
לה׳ ובשם יעקב יכנה יעקב מונטאלבאנו מעמל נפשו יראה ישבע
וחפץ ה׳ בידו יצלח׳ טוב שם משמן טוב קדוש ונקי אברהם לובו
בו יתהלל צור ישראל קדושו יכבד בעיני ה׳ ואלקיו היה עזו. בהיר
הוא בשחקים מבהיק מסוף העולם ועד סופו שם יעקב כהן קדוש
יאמר לו נזר אלקיו על ראשו׳ לו תואר לו ולו הדר שם דוד ראובן
בין העומדים האלה הכי נכבד בה׳ יעלז יגיל באלקי ישעו׳ נקרא בשם
בְּצֵל אל... וסר מרע דוד צדיקאירו יזל צדק ויפרח ישיג במנוחת
ש׳ השקט ובטח׳ אשת חן תתמיך כבוד[4] מתהלכת בין החיות ונקראה
בשם מיאורו הוד והדר לבושה מנשים באהל תבורך׳ עינינו יראו
וישמחו איש איש על גדלו באותיות כל הכתוב לחיים הנצחיים׳
נשב עולם לפני האלקי׳ נחזה בנועמו נבקר בהיכלו ירוממנו בקהל
חסידים ובמושב צדיקים יהללונו נפשנו תגיל בה׳׳ מי יורה דעה יבין
שמועתינו ישמיח בשמחתנו בבא מלאכי ש׳ לקראתנו משרתי אלקינו
עם נפשות חסידיו היושבים ראשונה במלכות׳ כלם נעשו כתות כתות
ולהם ראש אחד יצאו אלינו ויקדו וישתחוו׳ אדם קדם לפנינו ויברך
ברוך אותנו׳ נח ינחמנו׳ אברהם יגל יצחק ירנן׳׳׳ ישמח ישראל
יעקב ובניו ירונו בגאון תפארתנו׳ משה לא יחשה אהרן ירון ישישו
בשמחה שמואל ואליהו עמם חבל נביאי׳ ברוכים הבאים הריעו
לנגדנו כלם כאחד הטיבו נגן הרבו שיר שיר המעלות לעלות אל בית
ה׳׳ מצאונו השומרים שומרי הגן הציגן מושל עמים למשמעתו פתח
פתוח מצאנו באנו אל המלון אשר הכין לנו צור מחסינו ומבטחינו׳׳׳
מישה יוצרנו נעלמים מעיני כל חי לא ידע אנוש ערכם לא ידעו
ולא יבינו טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו המשביע בטוב עדינו.

[1] I Rois, vi, 35.

[2] = והשלום. Au lieu du mot שלום, on trouve dans ce manuscrit toujours l'abréviation : ש׳.

[3] Prov., xxii, 1.

[4] Prov., xi, 16.

המחדש כנשר נעורינו יגדל כבודינו וירום הדרינו בתוך הנפשות
הטהורות נשיאי אלקינו אשר בתוכינו עם כל צבא החסידים מימינו
ומשמאלנו עטרותיהם בראשיהם נהנים מזיו שכינה ראינו שנים חדשים
וארץ חדשה ארץ מטוהרה האור הגמור אור שבעתים ומעלות
הוכנ(נ)ו אל הנפשים הקדושים תחתיים שניים ושלישיים הקטן יהיה
לאלף ואשר נחשבו לנבלי חרס׳ עם בזוי ושכוי ישנם פה עמנו היום
כלם אנשים כעצם השמים לטוהר כי שמו באלקי׳ כסלם בעולם הכלה
ובמקרי הזמן ותלאיתיו קבל(ו)[ו] בשלו׳ באהבה ויברכו את אלקי׳
בלבבם המה הגבורים מאריות גברו על יצר זה... נתקו מותרותיו
וחבליו ועל במותיו דרכו לבלתי תת לו מעוג להשתרר על נפש
השכלית וכאשר הגיעו אל שערי מות ערבה להם מות מחיים
לרצון להם לפני ה׳׳ הם יקחו חלקם אשר נתן למו אלקי׳ בזה זאת
מנוחתם עדי עד פה ישבו ה׳ עליהם יחיו׳ מי ישיר את שיר ה׳
בתופים ובמחולות כמונו היום התעגגו על רוב שלו׳ יושבי עולם
תוהו והן לא (בנים)[בידם] טובם (בהשתכך) [1.] בהתהפך] כחומר חותם[2]
טובו הנפשי ואבד אשרו בענין רע[3]... אהלים לשומם משמרת הקדש
הישרים בלבותם והנה רשע [מכתיר] את צדיק׳ יתקפהו לנצח להתגבר
ולהתנשא עליו בחמת רוחו ובחזקת היד ירדנו בפרך לעיניו ורגז
ושחק ואין מציל׳ הנה מקומינו אתנו שלו׳ מפחד׳ ולא שבט אנוש
עלינו לא יבריחנו בן קשת ובן עולה לא יעננו׳ נחנו נעבור חלוצים
רצים ויצוא ושוב כמראה הבזק בתוך הגן ו(ו)[נ]שב בסתר עליון ובצל
שדי נתלונן. רואים אנחנו פה את המקום מרחוק ארץ מאפליה ענוק
הפגרים עמק עכור צלמות ולא סדרים מקום המשפט שמה המעוף
מצוקה אופל מנודח[5] וחשך על פני תהום שם גפרית ומלח שרפה דם
ואש ותמרות עשן משלחת מלאכי רעים כלבים עזי נפש אריות
שואגים דובים שוקקים בלהן וזעון ועקן[6] בכשיל ו(ח)[כי]לפות יהלומון[7]
ראש פרעות אויב בחרולים וקמשונים תחת אחד השיחים מנתחים
בני אדם נתחים נתחים תהי להם השריפה לשריפה והקול נשמע נהי
בכי תמרורים צוחה וילולה ונאקת חלל יצעקו מרה ואין אומר השב
כי דבר ה׳ בזו והפרו מצותיו דקדקו על אסימון ועל פרוטה׳ לא שתו
לבם מהחטיא רבותים ולחלל את קדש ה׳ על כן אחריתם להכרית
להתקלע בתוך כף הקלע חרפת עולם ינתן למו׳ רא(ו)[ה] ראינו עוני
אנשים והכרנום היו בבני תבל מהיושבים ראשונה אי חסיד אי עניו
ידיו אמונה יקראוהו קדוש ה׳ מכובד וצדיק יסוד עולם פה נתגלו
מומיו הוא אמון הרבה אשמה[8] ומריו טמון בחבו שבע תועבות בלבו׳
עשו בו אחזת מרעיו שפטים ימטירו עליהם ברד ואש מתלקחת הפחד

[1] Lament., IV, 2.
[2] Job, XXI, 16 et XXXVIII, 14.
[3] Allusion à Koh., V, 13.
[4] Hab., I, 4.
[5] Isaïe, VIII, 22.
[6] Gen., XXXVI, 27.
[7] Ps., LXXIV, 7.
[8] II Chron., XXXIII, 23.

והפח(ד)[ת] והפח(ת)[1] ישמידו פריהם נמעל ושרשיהם מתחת המביט לארצם ירעד ימעד יחרד ויפלח כי שם רשעים יכחדו תמו נכרתו ההולכים ומחללים שם שמים בפרהסיא ויאמרו לא יראה יה נפרצו נגזרו אל פי שאול משנה שברון שברם אהבו כספם והונם ורכושם מנפשם וזעום ה' יפול שם[2] אהבו חיי הבל שבין לילה הם ורוח יקחם ימאסו בארץ חמדה ארץ חיים הנצחיים שכחו יוצרם ביצרם ומחוללם בחלולם המירו טוב ברע והקיים בכלה הנכבד בנקלה על כן ישתו ולעו כוס חמת ה' מלא מרורת ההרעלה ומגחלי רתמים וחצים שנונים חמת תנינים וראש פתנים הרבה תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה' אשרי מי שבא לכאן וש' ומישור ילך אתו ובא אל הבית הזה לתת לו מהלכים בין מעמד הקדושים בין אבות עולם מלאכים אישים ותרשישים. לו ידעו תשכילו זאת אחינו אנשי שלומנו תבינה שפתותיכם תהלה על פדות נפשינו ואתם גם אתם תיקרו בעיניכם תמותה לתת לאיש כופר נפשו וינפש הנפש ויתנגף הגוף המעופר בעפר על שפך הדשן ישרף עולה כליל הבשר והדם דם זבחיכם ישפך והטהרתם מנשמתכם לריח ניחוח לפני ה' תמיד' אל יסיתו אתכם נקודות הכסף הטובות המדומות בשפתי חלקות אל תתאוו לשלחנם קראו בקול גדול אל הצר הצורר אתכם שרוף וכלה וקדישי עליונים תכלה איש ממנו לא יכלה נחנו נעבור חלוצים לעבוד את ה' בידו נפקיד רוחנו אשר הוא עשנו ול(א)[ו] אנחנו אל תספדו ואל תנודו לנו כי מן המלחמה נסנו[3] היום מחרדה למקהלות[4] עמק העכור לפתח תקוה ומי האיש החפץ חיים שאין להם קץ חיים מאושרי' חיים מיושרים להשלך את נפשו מנגד ימות בעצם תומו יקדש שם אלקיו יבא שלו' ינוח בית היערה יתהדר לפני מלך ובמקום קדושים ישיש ויעלוז ישמח ויגל כי יחזה אור שבעתים ורכב אלקי' רבותים אלפי שנאן ה' בם:

נחנו אחיכם יושבים ועטרותי' בראשנו בעדן
גן אלקי' נשבעה בטוב ביתו הקדוש הכל

קכח שבי אלמנה בית אביך בית יהודה וישראל רבת בנים אומללה שכולה וגלמודה כל היום וכל הלילה הורידי כנחל דמעה ועפעפיך יזלו מים מאין הפוגות טרם אכלה לדבר וחבר בעבורך על שברך אמרים מרים כלענה מדרכי [l. מרדכי][5] מר דכא ושפל רוח נעצב ונאנח גם היום מרי שיחי רוחי חבלה כי נפלה עטרת תפארת

[1] Jér., XLVIII, 43.
[2] Prov., XXII, 14.
[3] Allusion à I Sam., IV, 16.
[4] Nombres, XXXIII, 25.
[5] Comp. *Revue*, XI, 155 : מרדכי הצדיק dans le poème qui n'a rien à faire avec les martyrs d'Ancône, car il ne parle que de la combustion du Talmud.

בנים נבונים נכונים לעדת ישראל למשמרת חסידים מיוסדים על אדני
פז השלומות׳ כשרים טהורי׳ עמודי הגולה אנשים קדושים הנגשים
אל ה׳. צדיקים חזקים כראי מוצק לעבד עבודתו׳ אבירים כבירים
אדירים כל חפצי בם׳ ימלא פי תהלתם חכמים מחכמים תמימים אשר
אין בהם כל מום׳ זקנים הגונים גאונים ברוב אונים דשנים
ורעננים יהיו׳ בחירים יקרים׳ וישרים שרים ושופטי ארץ׳
אם בישראל נכבדות מדבר בה אשת חן תתמוך כבוד ה׳
ממקומו׳ קומו ונשובה אל ה׳ אחי ועמי נחפשה דרכינו נחנו פשענו
ומרינו תירנו פנינו לשו(ח)[א] ותפל[1] ותפל אש ה׳ ולהבה להטה כל
עץ רענן נחמד למראה עץ פרי וכל ארזים׳ מאתו היתה זאת עלינו
לרוע מעללינו כי מעלנו בו לקחת מאתנו כל נתח טוב ירך וכתף ינן
לא טהרנו מטמאותינו ותט אשרינו מני אורח חיים למעלה גם הוא
הסיר ממנו משען ומשענה מבחר הצאן לקוח אל טבח יבוא הגדיל
המדורה בעברה וזעם וצרה הרבה הפחדים הגדיל האש לקחת ממנו את
מחמד עינינו ושונינו ענו בנו כי אבד חסיד מן הארץ פסו אמונים
מבני אדם על אלה ספדו והוליל על צרתינו כי רבה ורעתנו כי
כבדה מאד ותוחלת אונים אבדה העומדים בפרץ למחסה ולמסתר מזרם
ברד תהפוכות הזמן ותחבולותיו ומציר רשעים פחים בדרך עקש[2]
לא אליהם התמימים אנשי חיל יראי אלקי׳ המזומנים לחיי הבה בלי
צער ובלי יסורין תכף צאתם מן המקום הזה מקור ההפסד ללכת
עוד אל מושב הנצחי מקום המשפט לאלקי׳ הוא ויסעו מחרדה ויחנו
במקהלות מלאכי אלקי׳ קדושים משכני עליון׳ שמה ינוחו יגיעי כח
ויאכלו מפרי דרכם מעדני מלך ה׳ צבאות יראו צדיקים וישמחו
ורשעים יכשלו ברעה מדחי אל דחי סחי ומאוס׳ ה׳ אלקי גדלת מאוד
בחנת בנת בניך צפוניך כי רציתם נסיתם צרפתם כצרוף הכסף׳
הכסיפו פניהם נכספה גם כלתה נפשם להדבק ולהתאבק עם ישיני
חברון חברים המקשיבים לקולך׳ אשרי תבחר ותקרב לאכל לחם מן
השמים לחם אבירים לחם הפני׳ פניך ה׳׳ תפתח ידיך ישבעון טוב
טעם ודעת לעד לעולם על מי מנוחות ונסו אנחות אשרי אר(נ)[ש]יך אשרי
עבדיך אלה[3] ההולכים כמעט רגע להרגיע נפשם לאור באור החיים׳
אשרי תמימי דרך דרכו קשתם נגד הזמן הרע הזה׳ והיצר יוצר
עמל כי צוררים המה להם בנכליהם כליהם כלי חפץ לשחת כל
בשר וכל חלקה טובה ישליכו כנצר נתעב ונפלו באמור להם
לא מות תמותון בלא עתכם עד אשר לא תחשך ש(רי)[מש]כם
תבואו בכלח אלי קבר טוב לעבור במים מלעבור באש ותמרות
עשן ועזבתם את בניכם ובנותיכם לבכי ולמספד ולקרחה׳ והם
(תיקו נהגו) [l. חזקו עתקו] גם גברו חי׳ נבחר מות מחיים לקדושים
אשר בארץ והקדישו את קדוש יעקב׳ אשרי אנוש יעשה זאת להתחזק
באלוקיו שלו׳ יעשה לו׳ אשרי נוצרי עדותיו ההולכים שמחים וטובי

[1] Lam., II, 14.
[2] Prov., XXII, 5.
[3] II Chron., IX, 7.
[4] Job, XXI, 7.

לב לאהבה את ה׳ לשריפה מאכולת אש׳ אשרי אנוש יוכיחנו אלוק׳
תוכחת חיים למעלה באור פני מלך׳ אשרי אדם עוז לו בך להניח
חיי שעה ולאחוז בחיי עולם ועד׳ השקיפה ממעון קדשך ר׳ שמעון
הקדוש ן׳ מנחם גדול כבודו בישועתך מה רב טובך הקדוש הזקן
ר׳ יוסף אוהב אוהב טהר לב את ה׳ בכל לבבך ובכל נפשך׳ יבא
דודי הישיש וישיש במלכו ובאלהיו משיב חמה בן משיב חמה הקדוש
ר׳ יוסף פאפו מזרע פאפוס ולוליאנוס׳ הנהרגו׳ כאות נפשם להשיב
חמת מלך מלאכי מות מעל בני ישראל׳ שפתי כהן ישמרו דעת
הזקן הקדוש ר׳ אברהם כהן יתן ה׳ לראשך לוית חן עם משה
ואהרן בכהניו׳ הנה מה טוב ומה נעי׳ הזקן הקדוש ר׳ שמואל
גוואשקון בקוראי שמו להלוך נגד החיים׳ הולך תמים ילך בטח הזקן
הקדוש ר׳ אברהם צארוליה צרורה נשמתו בצרור החיים את ה׳
מצאה מנוח׳ צדקת תמים תישר דרכו חכו ממתקים הזקן הקדוש
ר׳ אברהם פאלקון כירח יכון עולם ויגש אברהם הזקן הקדוש ר׳
אברהם דספנייה חסון יה ויקרא שם בשם ה׳ ועולה לא נמצא
בשפתיו׳ ימצא חן בעיני ה׳ הקדוש ר׳ שלמה יחייא חיה יחיה ויאכל
פרי מגדיו׳ מה יגל מאד הקדוש ר׳ יעקב מוצו עקב היתה אתו רוח
נאמנה למנה מתהלך בתומו צדיק׳ אשריך עבד ה׳ הקדוש ר׳ משה
פאצו אשר פצו שפתיך בעת נפטרת באהבה רבה ופיך תדבר דברים
נכוחים וישרים להפיק רצון מה׳׳ אשריך הנעלה להתהלה עולה תמימה
הקדוש ר׳ יצחק נחמיאס ינחמך ה׳ ואכלת ושבעת בתרומת הקדשים
אשריך מי כמוך הקדוש ר׳ יוסף ורדאי ורדא חיורא שפירא דבמישר
גנתא דעדן מישרים אהבוך לריח שמניך ההולכים מסוף העולם
ועד סופו. הולך בישרו יראה ה׳ הקדוש ר׳ שלמה אגוואדיש ישלם
ה׳ פעלך ועליך תבא ברכת טוב׳ אשרי איש יראה את ה׳ הקדוש ר׳
דוד נחש חש ולא התמהמה לשמר מצות ה׳ אשרי בניו אחריו׳
יאשר בארץ הקדוש ר׳ יוסף מלכו ישמח במלכו ובאלקיו אשר לא
נשא לשוא נפשו׳ אלקי׳ יחנך הקדוש ר׳ שלמה פינטו שלם ישלם
את הבערה באורך ימים עולם ועד׳ ברוך אתה לה׳ הקדוש ר׳ יוסף
ברצילון בצלו חמדת וישבת הוד והדר לבושו׳ אשרי הגבר הקדוש
ר׳ יעקב מונטאלבאנו יסודתו בהררי קדש ישא ברכה מאת ה׳׳ זכור
ה׳ לעבדך לאברהם עבדך הקדש ר׳ אברהם לובו בא יבא ברינה אל
היכל קדשך ופעולתו לפניו׳ אשרי שאל יעקב בעזרו הקדוש ר׳ יעקב
כהן ויקריב ממנו את קרבנו עולה ריח ניחוח תנוח נפשו ותנחל נחל
עדניו לנצח׳ אשריך תפארת בחורים בני ציון היקרים הקדוש ר׳ דוד
ראובן ראו בן חכם ישמח אב פרי צדיק עץ חיים׳ טוב לפני האלקי׳
הקדוש ר׳ דוד צדיקיאירו צדיק באמונתו יחיה׳ מה יפית ומה נעמת
אשת חיל עטרת בעלה להתהלה ולתפארת נופת תטופנה שפתותיך למלאת
דבר ה׳ רבות בנות עשו חיל בחכמה ובתבונה ובדעת ואת עלית על
כלנה באמונה ובלבב שלם הקדושה דונה מיאורי לא תסלה בכתם אופיר.
מה יפו פעמיך בעלותך אל הר העברים מן הפרוזדור לטרקלין כבודה

[1] Voir Graetz, *Revue*, XVI, 164, note 1.

חסידה בשמחה ובטוב לבב׳ אחינו בית ישראל אנשים ונשים שאננות רוממות הללוה גדלוה אשרוה כי לזאת יקרא אשה ונשקפה כמו שחר והיו סחרה ואתננה קדש לה׳[1] וצדקתה עומדת לעד׳ לאלה תחלק הארץ העליונה ארץ ממנה יצא לחם לעובד אלקי׳ ואכל וחי לעולם׳ ואנחנו נחלץ חושים לאהבה את ה׳ אלקינו ולשמר מצותיו לא נשה ימין ושמאל עד אשר ישלח משמים ויושיענו יודיענו אורח חיים נצחיים וזרח בחשך אורינו ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו לבטח ואין מחריד אשרי המחכה ויזכה להגיע[2] לראות נפלאות עד אין מספר בשוב ה׳ את שבות עמו ונפוצות יהודה יקבץ ברחמים גדולים מירכתי ארץ אז ימלא שחוק פינו כי פדה ה׳ את יעקב יבושו ויסוגו[3] אחור כל עובדי פסל אלקי׳ לא ידעום ובאו וראו את כבוד ה׳ ונלוו גוים רבים אליו לשרתו לא ישובו לכשלה[4]׳ ואנחנו עמו וצאן מראיתו נהללה שמו בשיר לדור ודור נספר תהלותיו ונפלאותיו אשר עשה׳ למען דעת כל עמי הארץ כי ה׳ הוא האלקי׳ לפניו יכרעו כל יורדי עפר כל גוים יעבדוהו וישראל עושה חיל׳ זרעו לעולם יהיה כלו זרע אמת זרע קהש זרע ברוכי ה׳:

[1] Isaïe, XXIII, 18.
[2] Dan., XII, 12.
[3] Ps., CXXIX, 5.
[4] Allusion à Ps., LXXXV, 9.

DEUX LETTRES NOUVELLES

DES MARRANES DE PESARO AUX LEVANTINS

TOUCHANT L'INTERRUPTION DES AFFAIRES AVEC ANCONE

La tentative faite par les Marranes d'arrêter le commerce d'Ancône est peut-être le seul exemple de mesures coërcitives prises au moyen âge par les Juifs. Le boycottage du port d'Ancône qui fut organisé, après l'auto-da-fé des vingt-quatre martyrs, par Don Joseph Naxos et sa belle-mère, mit cette cité florissante à deux doigts de sa ruine. Heureusement pour Ancône que les Juifs restés dans la ville réussirent à empêcher leurs frères de Turquie de mettre à exécution leurs projets de représailles.

Les efforts des Juifs de Pesaro et d'Ancône pour favoriser ou enrayer, au moyen de messagers et de lettres, ces mesures de représailles suscitèrent toute une petite littérature ; il est bon de l'étudier, pour se former une idée exacte des événements d'alors.

Un manuscrit de feu Marco Mortara nous a conservé quatre lettres adressées par les Juifs de Pesaro à leurs coreligionnaires de Turquie. Elles avaient pour but d'arrêter le commerce des Levantins avec Ancône et de le maintenir avec la seule ville de Pesaro. Deux de ces missives ont été déjà publiées dans cette *Revue* (XVI, 66-71). Les deux autres nous dépeignent avec vigueur la violence dont les deux communautés firent preuve dans cette lutte.

De bonne heure on avait appris à Pesaro les propositions faites à Constantinople par les Juifs d'Ancône. Nous savons par Josué Soncin que le rabbin d'Ancône, Moïse Basula, et des laïques du nom de Samuel Senior et Moïse Jarhi [1] avaient essayé de faire

[1] נחלת יהושע, 40 f., 46 *c*.

croire aux Turcs que la tentative de fermer au commerce le port d'Ancône pousserait Paul IV à des mesures terribles contre les Juifs ; quant à la communauté de Pesaro, elle n'avait rien à redouter de la part de Guidabaldo d'Urbin, dût même le commerce de Pesaro ne pas remplir les espérances conçues. Grâce à la troisième lettre, adressée par les Juifs de Pesaro aux Levantins, nous pénétrons mieux encore les raisons que les Anconitains firent valoir pour empêcher l'interdit dont on voulait frapper leur port.

Ceux-ci avaient insisté sur les représailles que Paul IV exercerait contre les Juifs d'Italie. Or, c'est là un pur mensonge, déclarent les Juifs de Pesaro. On sait qu'à son avènement, le nouveau pape avait juré la perte de tous les Juifs de son empire. Telle fut sa haine contre eux que, lorsqu'il fit brûler les Marranes, il n'accorda aucun dédommagement aux chrétiens qui avaient été en relations d'affaires avec les Juifs. La mesure qu'on veut prendre ne pourra donc aucunement modifier l'attitude du pape à l'égard des Israélites ; sa cruauté n'est plus susceptible d'accroissement.

D'autre part, l'assertion des Anconitains, que le port de Pesaro ne saurait suffire au dépôt des marchandises et manquerait de commerçants, est une calomnie manifeste. Les premiers essais ont été des plus brillants et on a littéralement arraché les denrées des mains des marchands.

En outre, on a épuisé tous les moyens pour attirer les Levantins dans le port d'Ancône ; on a facilité l'exportation des marchandises en rendant plus favorables les conditions du crédit. Florence a inondé de ses produits le marché d'Ancône, afin de les écouler dans les pays du Levant.

Les Anconitains sont allés jusqu'à dire que Pesaro était infectée d'une peste. Sans doute, Venise était alors frappée d'une épidémie, et cette circonstance empêchait les Vénitiens d'entrer en concurrence avec les Florentins. Mais la ville de Pesaro, elle, était demeurée indemne.

C'est ainsi qu'Ancône avait oublié les affreuses persécutions dont elle avait naguère été le théâtre et mettait tout en œuvre pour empêcher les tentatives de représailles.

A présent il ne s'agissait plus seulement de représailles, mais, pour les Juifs de Pesaro, c'était une question de vie ou de mort. Guidabaldo s'était posé en adversaire de Paul IV et avait offert asile et protection aux Marranes réfugiés sur son territoire. Il n'y avait pas là pitié ni humanité de la part de Guidabaldo. Il avait appris la résolution des Levantins de fermer au commerce le port d'Ancône et de traiter uniquement avec Pesaro. Le sort des Mar-

ranes dépendait donc de la réalisation de ce projet. Mieux eût valu ne jamais agiter cette question que la résoudre par la négative. Dans ce cas, les Marranes seraient allés ailleurs, au lieu de se livrer à la merci du duc d'Urbin. Et jamais celui-ci n'eût pu leur reprocher leur manque de parole ; s'il leur eût accordé sa protection, c'eût été par générosité, et non par l'espoir d'un bénéfice.

Aussi les Juifs Levantins doivent-ils se faire un devoir de proclamer solennellement que désormais ils ne seront en relations d'affaires qu'avec le seul port de Pesaro. Qu'on décrète l'interdit contre quiconque enverra de ses produits à Ancône ou s'en fera envoyer. Alors Ancône (אנק) deviendra un lieu de désolation et de ruine, tandis que Pesaro (פזר) sera la cité florissante et opulente, où tout le commerce affluera.

La résolution des Levantins n'avait pas été bien sérieuse, puisqu'elle n'avait été prise que pour la durée de huit mois. Les Juifs de Pesaro apprirent bientôt que, sous main, on travaillait contre la ligue et qu'on dirigeait, comme devant, des marchandises sur Ancône.

On fut informé que l'employé d'une importante maison de commerce de la Turquie, celle de Salomo Bonsenior, Joseph חדארה, avait fait entrer un navire, destiné au port de Pesaro, dans celui d'Ancône. Les habitants de Pesaro réclamèrent une enquête et prompte justice de Joseph, pour empêcher toute trahison nouvelle. On demandait aux Levantins de se prononcer catégoriquement sur leurs intentions à l'égard d'Ancône et de Pesaro.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE.

כתב שלישי נכתב בליואנטי

ק[לא קול שאון מעיר אותנו קולות מים רבים מים הזדונים עצרת בוגדים אשר מבני ישראל המה השואפים על עפר ארץ אנקונה חזקו פניהם מסלע לישב שם עד עולם לרשת משכנות לא למו והנה פוסחים בסעיפיהם להציב משחית לדבריכם לשנות את טעמן ולהפוך

הגזירה על פיה[1] שמענו ונדעה אשר כתבו שטנה המרבים להביא שמע שוא ותפל חטאת קסם מרי דברים אשר לא כן והמה פתיחות מבקשי שבר בשבתם בתוך מרמה להסיר שפה מנאמנים אשר מראשית״ נמס אותם והחרם׳ לזאת הרשעה היוצאת ינוקו אמות ספי לבבינו רפו ידינו נטיו רגלינו נהפך הודינו רעדה אחזתנו פן ינשא עושק״ אנשי רשעה פן ימיקו ידברו ברע עושק ממרום ירבו ידברו גבוהה גבוהה להסתיר עצתם וסם המות הנתן בתוכם ופן בהתחזק עליכם דבריהם יספרו לטמון מוקשים קשים כפחים מתוכם ילמדו אחרים לשקר לפקר טפי ויסיתו לבלע חנם להשליך אמת ארצה את אשר מעיר גבורים יצאת בני עליון כלכם׳ ואם ידענו אמרתכם צרופה צדק ילין בה מוסדות כחותינו ירגזו יתגעשו כי היום ראינו מנהג העולם כך הוא להיות נפתה אל האנקה והכח[2]׳ הזועק הצועק הראשון בריבו ושרבו (?) כי משגה הוא׳ אולם בעבור זאת בדעת מילין נכביר נגיד מראשית אחרית על מה אדני כזביהם הטבעו וימלאו פימו חצץ הרכילות לשאת משאת שוא ומדוחים׳ היאמן כי יספרו אשר יעברו בין הגזרים האלה סכנות עצומות להיות היהודים אשר באיטאליה עתידים לסכון בם מפני חמת המציק׳ היאמן בשוא נתעה אלה וכחש ונשבע לשקר הרבות כזבים אשר בדו מלבם לא תאמינו כי לא יאמנו אנהו כזיבין ומלהון כזיבן[3] כי לא דברו אליכם נכונה בספר לאמ׳ בעבור זאת יחרש עליהם האפיפיור רעדה חֹו ועצם בֶכחו ובחסנו יבהל השארית הנה לאה [l. הנהלאה]׳ אכן שר מר המות בזאת התהלל זה שנתים הרעה להתהפך לאכזר לכל היהודים הפזורים אשר הוא יושב בארצו להכביד לעולם ולדחותם בשתי ידים עד ערום ילכו מבלי לבוש לקטף מלוח עלי שיח כי מתאנה הוא למו להכריתם מהיות גוי. וכי הרחיבו פה האריכו לשון אשר בגלל הדבר הזה אנשי החרדה ושופטיה מחזיקים בתפושת יד בכסף הליוואנטי׳ ונעשו בם סקריקין״ מעשקות בטבעות הגרון יהיו הבדלים[4] למדו לשונם דבר שקר כחשו ויאמינו דבר לא הוא׳ הלא כל הגוים ערלים אשר באנקו׳ לפנים ישבו בה וסחרוה׳ גם בהם שלח ידו בשלומיהם ובאפס עשקם מתת לאחד מהם שוה פרוטה להשיב חוב הפורטוגים׳ אשר טרם חרות אפו בם נתחייבו אליהם מן הדין׳ גם אנחנו בעונותינו סבלנו כאלה וכאלה ובה׳ אלקינו בטחנו וברכנוה על הרעה בעין יפה ואם גם המה חלו כמונו מאי חזו דדמא דההו סומק טפי מה יצעקו אליכם בהרבות דברים והגדל רשע לאשתעויי לשנא סניא כהמן׳ אולי כי הוציאו את דבת הארץ הרעה הזאת לפני מעלתכם היותה קצרת המצע קטנה מהכיל ושמו לה עלילות דברים כי לא תוכל לשאת אותם הסחורות אשר תתנו לנו שלוחים׳ גם פה היו כמו״ לא נאמנו כלם טופלי שקר עבידי לשקורי אך בטוב יכון מרמה ועמל ואון תחת שפתימו כאשר גלוי לכל העמים כי יד ליד

[1] Allusion à l'expression talmudique : להפוך הקדירה על פיה.
[2] Lévit., xi, 30.
[3] *Berakhot*, 59 *a*.
[4] Exode, xxv, 15. Les mensonges sont un péril pour la gorge.

נמכרו הסחורות באו מאנקו׳ ובטרם יקרב הסרסור אליהם נמלאו ממנה
אמתחות אנשי׳ סוחרים ובעוד הסחורה בספינה צרור הכסף לקחו בידם
וימכרוה ממכר׳ אמנם המהריסים (והמחסיכם) [l. והמחריבים] ממורש(ו)כם
יצאו אשר הביאו עצות מרחוק ויחפרו לטמון מוקשים בדברם יום
יום כי כשוב רגלם אחור מלדרוך בארמנותינו למכור ממכר או קנה׳
בתשלומי ארבעה וחמשה חדשים יתנו ראש וישובו שמה הליואנטי׳
והנם שולחי׳ את הזמורה אל אפם ויא(ו)תו ראשי עם לשאת ולתת
עמהם ויפיחו כזבים על פי מגילות עפות משם המה עושים את כל
המעשים האלה כי לא מלבם והנה תוצא פרח ו(צ׳)ץ ציץ כונתם
שמעו הפיורנטי׳ לקחו מוסר וידמו למו עצתם כאשר דמו כן היתה
ויכלא העם מלבא׳ ורעה מזאת כי גם שמו בנכליהם לקלסה כל
ארצנו הטורקי׳ ויוציאו את דבת הארץ רעה במגפה ובדבר עד הניאו
את לב העם ויתחבאו מבא גם״׳ הארץ וגבוליה ומאז חדלו הולכי
אורחות אין קול ואין קונה׳ ראו חכמים והביטו לראות כי עקוב
לבם מכל ולולי מגפת ויניציאה וסביבותיה אשר היתה בם״׳ עתה
באו משם אנשים נכבדי ארץ וסוחריה ונאחזו אתנו ויתנו בזול מנה
אחת אפים מאשר יעשו הפיורנטי׳ באנקו׳׳ סוף דבר הקול נשמע
והמצפצפים והמהגים כי המה לשואה יבקשו ושיר הנגע הפך לכם
להטיל מלאי לבכם ולקבל פרס למען להם לבדם תנתן תועלת הארץ
ההיא ארץ אשר במסכנת יאכלו בה׳ הלא עיני עורים תראינה כי
הכל דמים יארובו להרבות מהר המשא ומתן שם להנחיל כסא
כבוד מרום מראשון לא שתו לב אל הארץ משכלת הסיגו עצמן מן
האחוה לא חסו ליה לזרעיה דאברהם לא נבעתו מפני החרם ומגחלתם
לא נכוו ביום הרג רב לאון ולחמס [שר]יה שואגי׳ בקרבה[1] נפש האם
ונפש הבן אשר קטרו שמה דם נקי וצדיק ויהי הנקל בעיניה׳ עוד
(י)דם נטויה למכור בכסף אחיהם השארית מעט לא כביר אשר רוח
החיה בם ומשפט אביונים לא ישפוט׳ כלא היו דברים מעולם אם
תאבו ושמעתם אלופינו המסבלים בחכמה ודעת יבחנו דברינו ושפת
אמת תכון אתנו ועיניכם רואות כי המה יפיחו כזבי׳ לא ידעו יתבוננו
כי לא ש׳ [= שלום] ידברו הם קנאו בלא אל עיר מלאה... ונותנים
אל העם הזה מכשולים לא ידעו מה ילד יום חו׳ אל נא תעזבו
אותנו אצילי בני ישראל חנונו חנונו אתם אלופינו יגורנו מפני האף
זכרנו את הדאגה[2] אשר ראתה עינינו בעיר שממה תהיה יום פרץ
שם פרץ בעזא[3] ואל נא תחפרו בעברות אף אדונינו הדוכוס יר״ה
אשר העביר אה העם הזה לערים ועל כל אשר גמלנו לאסוף״׳ הביתה
ויתן לנו ערים לשבת במנוחת ש[לום] השקט ובטח לא עשה כן לכל גוי׳
ואם לבו ראה הרבה למען ייטב לו באחרית הימים ויהי כן טעם בקצה
המטה מעט דבש הריחות אשר שם לו חק ושם נסהו כי יפקד מה
נשיבנו מה נדבר מה נצטדק כי יראה כי אזלת יד ודין לא הניין ליה
כאשר בתחלה עלה במחשבה׳ או כי יודע אליו חטאתו כי בוז יבוזו לו

[1] Soph., III, 3.
[2] Allusion à Nombres, XI, 5.
[3] II Sam., VI, 8.

אל הארץ מלכיה ושריה בגוים מהיות הוטא״ במעלו אשר נעל בדת האפיפיור מה נשי(ם.[ב] על תוכחתו ועל פניו מה ר)נ[שיב לו הלא דבר עצב יעלה אף ופן תתך כמו אש חמתו ובערה בו (עשן) [l. ואין] מכבה חו׳ לו שחיתם אותנו טרם כרות עמו הברית״ לדתן חק התנאי׳ לאמם אזניכם משמוע שפך שיחנו טוב לנו אז מעתה איש ממנו נמלט לנפשו רגליו יובילוהו מרחוק לגור ולא הכניס ראשו בין המחולות ובימים ההם כל העם מקצה היה לו צרור כספו בשקו הממעיט אסף קבץ על יד הפליטה הנשארת ואין מי הקשה אליו ללכת לגור באשר יגור׳ לולי הסכמתכם הראשונה אשר צדקה החזיקתנו ותשם חחים באפינו והיא משכה כעול את לבביני חשבנוה לטובה׳ כי קמדה אלומתכם וגם נצבה בל תמוט עולם ועד אמרנו אכן רוח הוא באנשים השלמים לא יכזבו מימיהם בני ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב אז הוחל לקרא בשם הארץ הזאת זכין וזכין תגרי לקרא ויצאו מן העם ללקוט הרוחות באשר ימצאו בי פר(ע)[l. נס]תם הכל כאשר לכל הפץ קצח׳ מעותיו על פני חוץ׳ אנה ואנה כפי כחו וספקו ראו איפה איפה ישא טורח משא ליעיפה לאספם אספה כפתע פתאום אם חו׳ תבטל הסכמתכ׳ ואם יכשלו בנו רבים מדלות איסר׳ גם מאז לא היה לאדונינו הדוכוס תרעומת עלינו להשיב בחימה אפו ולדבר אתנו קשות לולי עליכם נסמכנו ועל פיכם ירד ירדנו בתחלה לאסור אסר ולהתנות תנאי כפול באין אונס לאמץ את לבבו ביום ההוא׳ ועתה אם האלקי׳ חשבה לטובה ועינינו רואות כמה מעלות טובות המוצאות אותנו וחכד ואמת לא יעזבוהו להפיק רצון מאתנו וכאב את בן ירצה בנו למה נגרע מדוע יתנשאו ועד אנה ינאצונו העם הזה שפוני טמוני חו׳[2] להפך כחומר חותם עלינו בלהות נוספים על הראשונים אשר הנם ועודם אבם [?] האש והעצים׳ עברו ופנו אל החטאים האלה בנפשותם וראו כי רעה הם מבקשים מקישים בקנקנם המרועע וד״ זיקא דשמיא לא יגורו מפני אש נצתה חמתו במקום ההוא כבלע את הקדשים ומתו בלי עון אשר חטא׳ נשיאי אלקי׳ אתם בתוכנו אשר יד השכל נגעה בכם תיקר נא נפשינו בעיניכם ותאיצו לנחמינו׳ חזקו ויאמץ לבבכם לחדש תורת גזרתכם ופקדו את הארורה ארץ לא מטוהרה אשר חנפה תחת יושביה ותהי לדבריכם הקשר אמיץ[3] לאשר בשכבר הימים הם מידכם נגזרו היו נא משגב לעתות לאשר בתחנונים יבאו כי עליכם השלכנו יהבינו ואל תתנו המשחית לבא חו׳ ואם לרצון יהיה לפני מעלתכם ונשמרתם מכל דבר דבור בהסכמתכם ותרב משאת הגזירה לאשר העמיקו סרה לאלה נולדו להרפא[4] המרפים העם במעקשי דבריהם החרם אותם ואת בתיהם עד שתכלה רגלם מהארץ ההיא׳ ואיש מהם גרה לא יגר שם אם יום או יומים יעמוד עד האדמה תשאה שממה והיו בה בתי אכזב

[1] Isaïe, xxviii, 25.

[2] Peut-être abréviation de חוצה לארץ, pour désigner les étrangers qui ont fait tant de dommage à Pesaro.

[3] II Sam., xi, 12.

[4] I Chron., xx, 8.

לאכזב רק אל יוסיפו התל להוליך סחורותם באנקו׳ להתהפך בתחבולותיהם בשום אופן או לקנות מהם לשלח בטורקי׳ לשקלו טבותהון ולשרו פן יראו בעיניהם וחלק לבם ויאשמו מהיות עוד יוצא ובא אל אחת הערים האלה׳ ואם כה תעשו אולי יש תקוה להסיר מעלינו את התרעומת ותכל תלונותם אשר המה מלינים והיה זה ש׳ בהיותנו כלנו שפה אחת ודברים אחדים כי גם המה יהיו לנו בעיר לעזור ובאו ורננו אל הר העברים הזה אל פיזרו ניתן לאביונים[1] אביוני עמנו הדוכוס ירה למחסה ולמסתור ולמנוס ביום צרה׳ והנה הארץ תעזר מהם כי ברוב עם הדרת הריוח ילך סביב[2] שבעתים וסרה קנאת איש מרעהו והיינו לעם אחד ובזה אנחנו כורתים אמנה כי מעלה מעלה יעלו הריוחות והחוף ירב בארץ[3] לבוא בו כל איש שיט ולעתים קרובים כנשא[4] יבחנו ויאמנו דברינו מדבר נגדינו ובוזינו יקלו חרפת עולם תהא להם׳ גם מה׳ תהיה משכורתכם שלמה כי תחזירו עטרת קהלתכם לישנה ועליכם תבא ברכת טוב וגם כל העם הזה על מקומו יבא בש׳

כתב רביעי נכתב בליואנטי

קלב

מי הגיד מראש ונדעה אמונה אומן צדק ומשפט מכון כסאכם אך כי דבר שפתים עצה וגבורה גבורת הסכמתכם אשר שמתם משפט לקו ות(א)[ה]ינו ותעלו דרך אדירים דרך הקדש יקרא לה לאוהבי ה׳ לעזר ודם עבדיו לקום׳ האמנם אלה צדק דברתם גם מאז פתחה אזנכם והעורים הביטו לראות כי מעיר גבורים יצא׳ אמרות טהורות כדרבונות נטועים׳ על כן ראינו פניכם פעם ופעמים שבנו אליכם במועצות לדעת צדקות שיח שפתותים הצריכות תלמוד אשר מראש בסתר דברו לא פורש בם מה יעשה העם ולא יחטא׳ הראשונות הנה באו ואחרונות נגיד כי טוב קיוינו ויבא אליו נשאנו נפשינו משומרים תוספת הביאור מלפניכ׳ משפטו יצא ותעלומה תוציאו אור לפקוח עינים עורות ולבב נמהרים יבין לדעת׳ שמנו אותיותם אותות להיות מעל ראשינו עטרת וישמעו אחינו הנלוים אלינו כי מן הבאור ההוא ישקו כל הנעדרים[5] מביאור אגרות הראשונות אשר נסתרה הבנתם וכל דבריכם לעד בצור יחצבון להבין ולהורות והיו לנו לעינים בלתי כרע תחת אסור[6] השערה ולא נחטיא׳ לבבו לא כן יחשוב לאיש הלזה בעל

[1] Ps., CXII, 9.
[2] Koh., I, 6.
[3] Allusion à Genèse, I, 22.
[4] Allusion à Isaïe, XVIII, 3 ; [וכ׳] כנשא l..
[5] Allusion à Gen., XXIX, 2.
[6] Isaïe, X, 4.

פרצים יוסף חודארה בן משק בית שלמה בון סיניאר אולת אדם תסלף דרכו וזדון לבו השיאו לספות חרון ולהוסיף חטאת על חטאת פשע על פשע הוא אמלֹן הרבה אשמה[1] לשום אשם נפשו ובחזקתו גבה לבו עד להשחית כי בעודו בקסטיל טו׳ לשבר שם הסקיראצו טולקו הרבה משאות הכסף עליו וכרבם כן חטא והחטיא אחרים אשר עליהם הערים סוד שמו מגמת פניהם לבא אלינו ויפת בסתר לבם באמור להם כדעתכם דעתי גם אני ובמים עזים נתיבתי דרך פיסאֹרו כחש למו׳ וכי האמינו בדבריו האנשים ההמה מלאו הסקיראצו פה אל פה כל סחורתם הביאו כי באמונה הם עושים ויהי אך יצא יצא וישם פניו אל אנקונה לפת ארחות דרכם מבלי הגיד להם׳ אך מדי בקש רע בהפצירו עד בוש רב החובל אשר בא בשכרו לבא אל פיסארו לולי חבורות פשע תמרוק ברע הפכו ביום קרב אל אנקו׳ בלעגי שפה ובלשון אחרת׳ דעו איפא מי הוא אשר בצע אמרתכם בוד רמה ולפשעים [ה]פגיע לא ישא פנים בכם אליכם דבר המשפט גם מקום לדון אותו׳ כפי מעשיו כי הנה אתכם שם אביו ושולחיו מבטן מי יצא הרֶשע אחרי השיבו כמתנצל כי הלך אחרי צו׳ יראי ה׳ וחושבי שמו תנו לאיש כדרכיו תנו לו מפרי ידיו פן יהרסו אל העם לפרץ פרץ על פני פרץ וינתן גם מחר לעשות כדת היום עד כי ההסכמה על פירושה ישרופו[2] חֹו ואתם ידעתם כי רבו העברים המתפרצים ועדין לא נמחית אבן הטועים[3]׳ לכן בדברים יוסר עבד דין עבדא בישא בדברים המגיעים עד... של נפש החרם אותו ואת כל אשר לו גדל פרע הסֹער בראשו[4] ואם נמצא החוטא נסכר[5] מבטנו יו(ר)[ב]ישנו[6] כל אוכליו יאשמו יודע כי יש חכמים בישראל ואל יוסף התל בדברי און ומרמה אשר יום ליום הביע אומר כי ראה או ידע בהסכמתכם והנה נשחתה ונותן אל העם הזה מכשולים בתת להם אות כי קרובה ישועת אניות לבא מאלינו הנותן בים דרך כמ׳ דוד נחש[7] ברצון בעליו עמו מסאלוניקייו לא ידענו מה היה לו אם באיש שפתים צדק או כפר ידיד בגלימא דחבריה׳ החזיקו יד איש רעהו וראו מי ילד אלה החזק יאמץ כחו ונגד השמש ולעיני העמי׳ יציג משפט וידעו תועי רוח כי בשלהם הסער הגדול[8] אולי אזני חכמים תפתחנה ישמע חכם ויוסֹף לקח יקח[9] יקרע סגור לבו ויאחז בצדיק דרכו׳ והיה המעשה הצעקה ש[לום] כי מוראכם וחתכם יהיה על פני אלה זחוחי הלב[10] שלכם... גם תמול גם היום ומסילות היושר ירומון׳ וגם אנחנו נעשה זאת לכם כי בטרם... שאלותיכם נמהר נחיש עד יצא

[1] II Chron., XXXIII, 23.
[2] Allusion à Nombres, XIX, 5.
[3] *Baba M.*, 28 *b*.
[4] Nombres, VI, 5.
[5] Au lieu de נשכר.
[6] Zach., IX, 5.
[7] C'est aussi le nom d'un des martyrs d'Ancône, voir *Revue*, XI, 153.
[8] Jon., I, 12.
[9] C'est-à-dire : Joseph חודארה.
[10] Targoum de Job, XXXVI, 13.

כנונה צדקה׳ הלא זאת היא דרכה של תורת אהבתכם אתנו מאז דברכם אלינו לשמר ולעשות ונעידה לנו עדים נאמנים כי הגזירות החדשות אשר מקרוב באו מאתכם לתת עלינו אישים אשר מבני ישראל לשפט את העם משפט צדק פה אל פה דברנו בם ונסתרה הסכמתינו כסכה בכרם לאשר לא יקים׳ והנה כחינו בשרידי בטנינו ליפות עוד את כחה בזרוע הדוכוס יר״ה כי לא יועילו אוצרות רשע הסאלוקונדוטי ובהעזרם יעזרו עזר מעט׳ כן נהיה תמיד פונים איש אל עבודתו ואל משאו לכל אשר תשיתו עלינו כי תאמינו וכי תשמאילו אמרו לנמהרי לב א אשרת תאבו אבו[1] כי בפינו ובשפתינו נכבד שתית (?) רהוטי נרהט וממצות שפתותיכם לא נמיש כל ימינו על אדמתינו׳ אולי יחון ה׳ אלקי הצבאות את שארית יוסף נהיה לגאון ולתפארת לפליטת ישראל ועניו ירחם אכי״ר.

[1] Allusion à Ex., XVI, 23.

LE HAD GADYA ET LES CHANSONS SIMILAIRES[1]

Toutes les personnes de langue anglaise connaissent la gracieuse et vieille chanson de nourrice : « The house that Jack built », qui a charmé leur enfance. Il existe une autre chanson qui est certainement aussi familière aux Juifs : c'est la fable du chevreau récitée les soirs de *Sèder*, pendant la fête de Pâque.

Cette chanson araméenne, dont M. Steinschneider a étudié l'âge et l'origine[2], a excité la curiosité et inspiré les recherches de bien des savants avant que M. Henry George, folkloriste anglais, eût publié son étude si complète : *An attempt to show that our Nursery Rhyme « the House that Jack built » is an historical allegory, etc., to which is appended a translation and interpretation of an ancient Jewish hymn*[3]. Les chansons populaires qui se trouvent à la fin de la *Haggada* de Pâque ne paraissent pas avoir été connues des Sefardim, car elles ne sont mentionnées par aucun rabbin du moyen âge. Cependant aujourd'hui en Orient, les Sefardim chantent ce morceau avec sa traduction espagnole. Dans les pays slaves et allemands, elles sont chantées encore aujourd'hui dans la langue nationale. Il est vrai que le אחד מי יודע et le חד גדיא en hébreu sont aussi connus des Juifs que leurs versions plus modernes.

Les commentateurs juifs et chrétiens ont essayé de découvrir dans ces fables et ces énigmes liturgiques[4] un sens historique, philosophique, moral, cabbalistique, allégorique ou symbolique[5].

[1] Je suis heureux d'exprimer ici mes remercîments à mon ami M. Paul Rieger, de Berlin, pour les excellentes idées qu'il m'a suggérées.

[2] Dans son épilogue au מגיד מראשית de Landshuth, Berlin, 1856, p. XXVI-XXX. Cf. le *Jewish Chronicle*, 1862, n° 382.

[3] Londres, 1862. Cf. Steinschneider, dans *Hebräische Bibliographie*, V, 1862, p. 63, n° 627.

[4] M. Israel Abrahams a fait récemment une conférence intéressante sur les « énigmes » ; voir le *Jewish Chronicle*, du 29 mars 1895, et le *Jewish Exponent*, du 12 avril, où il est question du sujet que nous traitons ici.

[5] Voir Steinschneider, *Catal. Bodl.*, c. 420 et 1598 ; Fürst, *Bibliotheca judaica*, I, 2 ; II, 39, 227 ; III. 418 ; Neubauer, Catalogue des mss. hébr. de la Bibliothèque bodl., p. 75, n° 357, p. 630, n° 1936, et surtout Wolf, *Bibliotheca Hebræa*, IV, p. 954, 1044 et suiv.

L'explication la plus fantaisiste a été donnée par un apostat juif, Philippe-Nicodème Lebrecht, qui a publié à Leipzig, en 1731, un volume in-4°, sous le titre suivant : חד גדיא. *Ein Zicklein, das ist, ein merckwürdiges Rätzel aus der jüdischen Oster-Liturgie, welches in sich begreifet die Begebenheiten und Schicksahle des jüdischen Volcks, so sie von Ausgang Aegypti an biss auf die Zukunft ihres annoch täglich zuerwartenden Messiæ darunter verstehen.* Bodenschatz [1] a publié une analyse de cet ouvrage, reproduit plus tard par David Oppenheim [2]. A la suite de la publication du livre de Lebrecht, parurent quatre autres ouvrages, de tendances analogues, dont nous ne citerons que celui de Christian Andreas Teuber [3]. Wagenseil [4] aussi mentionne le poème de *Had gadya* et les ouvrages qui en parlent. Mais pour ne pas trop nous étendre sur les détails bibliographiques, qu'on peut trouver, du reste, dans les divers ouvrages que nous avons déjà cités, nous nous bornerons à faire quelques remarques sur les contes analogues qu'on retrouve dans la littérature profane.

Comme l'a déjà fait observer Sanders [5], le prototype du *Ehad mi yodèa* n'était pas inconnu des Grecs modernes ; encore aujourd'hui il existe une chanson grecque ainsi conçue :

ἕνας μόνος ὁ θεός
δύο ἡ παναγία
τρια ἡ ἅγια τριάδα
τέσσερ εὐαγγελίσταις

ὀκτοῆχον ψάλλομεν
ἔννεα τά τάγματα
δέκα εἶν' αἱ ἐδολαί
δώδεχ' οἱ ἀπόστολοι. κ. τ. λ.

M. R. Köhler indique encore d'autres chansons semblables dans l'*Orient und Occident*, de Benfey, II, 1863, que je n'ai pas à ma disposition [6].

[1] *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden*, Erlangen, 1748, sect. VIII, p. 312.

[2] Dans une étude intéressante, *Zur Literatur des Volksliedes*, publiée dans le *Ben Chanania* de L. Loew, vol. II, 1859, p. 77.

[3] Son ouvrage est intitulé : חד גדיא לא ישראל, *h. e. Wahrscheinliche Muthmassung von dem alten und dunkeln jüdischen Oster-Liede : Ein Zicklein ein Zicklein*, Leipzig, 1732.

[4] *Belehrung von der jüdisch-teutschen Red- und Schreib-Art*, p. 98.

[5] Dans le *Jahrbuch für Israeliten*, de Busch, vol. VI, p. 260, et dans son *Volksleben der Neugriechen*, Mannheim, 1844, p. 94 et 328. Cf. aussi Oppenheim, *l. c.*, p. 76, M. Wiener, dans la *Monatsschrift* de Fränkel, 1853, II, p. 320, et Perles, dans *Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr. H. Grätz* (1887), p. 37.

[6] Voir aussi Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, VII, 1864, p. 8, n° 435.

On trouve aussi dans la littérature néo-grecque une chanson populaire qui ressemble au חד גדיא et qui est appelée παίδικον τραγοῦδι. La voici :

Ἦταν ἕνας γέρος
Κ'εἶχ' ἕνα πετεῖνι
Ποῦ λάλει καὶ ξύπνα
Τὸν ἔρμο τὸ γέρο.

Ἦρδε τὸ ἀλέπι
Ἔφαγ' τὸ πετεῖνι
Ποῦ λάλει, κ. τ. λ.

Ἦρδε καὶ ὁ σκύλλος
Κ'ἔφαγε τ' ἀλέπι
Πῶφαγ' τὸ πετεῖνι
Ποῦ λάλει, κ. τ. λ.

Ἔπεσε τὸ ξύλο
Σκότωσε τὸν σκύλλο
Πῶφαγε τἀλέπι, κ. τ. λ.

Ἦρδε καὶ ὁ φοῦρνος
Κἔκαψε τὸ ξύλο
Ποῦ σκότωσ' τὸν σκύλλο, κ. τ. λ.

Ἦρδε τὸ ποτάμι
Κἔσβυσε τὸν φοῦρνο, κ. τ. λ.

Ἦρδε καὶ τὸ βῶδι
Κἔπιε τὸν ποτάμι, κ. τ. λ.

Ἦρδε καὶ ὁ λύκος
Κἔφαγε τὸ βῶδι, κ. τ. λ.

Ἦρδε καὶ ὁ τζοπάνης
Σκότωσε τόν λύκο, κ. τ. λ.

Ἦρδε κἡ πανοῦκλα,
Πῆρε τὸν τζοπάνη
Ποῦ σκότωσ' τὸν λύκο, κ. τ. λ.

Cette chanson est la copie presque littérale de son prototype araméen, et il serait intéressant d'en découvrir l'origine en Grèce. Peut-être a-t-elle été composée par quelqu'un qui connaissait le chant allemand.

Dans la littérature orientale aussi, on trouve des traces de ce chant populaire, comme M. Steinschneider l'a montré à plusieurs reprises [1]. M. Köhler, dans un article [2] sur le dicton : *Und wenn der Himmel wär' Papier*, rapporté dans *Schabbat*, 11 *a*, réunit tous les passages qui se rapprochent de cette image et qu'il a pu trouver dans les littératures juive, arabe, néo-grecque, serbe, italienne, française, allemande et anglaise, et examine, à ce propos, nos chants de אחד מי יודע et חד גדיא. Benfey, qui a rencontré des traces de ces chansons populaires dans un conte indien écrit il y a 1500 ans, a réuni dans sa belle édition du *Pantschatantra* [3] tous les passages analogues qu'offrent les mythologies classique et orientale. Il n'est donc pas étonnant que nous retrouvions ces chants dans les « Odes persanes » de Hammer-Purg-

[1] *Hebr. Bibl.*, V, 60 ; VII, 8, n° 435 ; IX, 92 ; dans le *Jahrbuch*, de Wertheimer, 1865-1866, p. 127-128 ; dans la *Z.D.M.G.*, XXVII, 562.
[2] Dans *Orient und Occident*, de Benfey, II, 3e partie, 1863.
[3] Leipzig, 1859, vol. I, p. 174, 190 et 600.

stall[1], dans le *Somaveda*, dans les contes de Sinbad (Syntipas) et dans les Mille et une nuits. Du reste, ces sources sont trop nombreuses pour pouvoir être énumérées toutes ici[2] ; nous les indiquerons dans une autre occasion.

La morale du *Had Gadya*, qui aboutit à la loi du talion, s'est aussi conservée dans la littérature populaire d'Allemagne. Dans son étude *Ueber Volks-und Kinderdichtung*[3], Sachse a publié, entre autres, les chants (p. 20) : *Lieber Vater, sage mir* : *Was ist Eins*, où il est facile de reconnaître notre אחד מי יודע, et : *De Här de schickt den Jochem uit*, imitation du חד גדיא. Fait singulier, Sachse semble totalement ignorer les versions juives de ces chansons, quoiqu'il ait collaboré, comme l'a déjà remarqué M. Steinschneider[4], avec Sanders, qui a écrit à deux reprises sur ce sujet. Il ne connaît pas non plus les diverses sources occidentales et orientales dont nous avons eu l'occasion de parler dans cette étude.

Dans son excellent article[5], Oppenheim appelle l'attention sur la parodie du *Had Gadya* citée dans le *Kinder-Gärtlein* de Heinrich Weikert (Hanau, 1841, p. 439), et qui, à ce qu'il croit, appartient à la période de la poésie populaire. Voici cette parodie dans son texte original :

Es schickt der Herr den Jokel aus,
Er soll den Hafer schneiden;
Der Jokel schneid't den Hafer nicht
Und kommet nicht nach Haus.

Da schickt der Herr den Pudel aus,
Er soll den Jokel beissen;
Der Pudel beisst den Jokel nicht,
Der Jokel schneid't den Hafer nicht
Und kommet nicht nach Haus.

Da schickt der Herr den Prügel aus,
Er soll den Pudel schlagen;
Der Prügel schlägt den Pudel nicht,
Der Pudel beisst den Jokel nicht, etc.

[1] Cf. Oppenheim, *l. c.*

[2] Lewinsohn, dans son *Efes Damim*, et D. Cassel, dans sa *Pessach-Haggada*, citent quelques parallèles. Nous n'avons pas pu nous procurer ces ouvrages. Cf. aussi P. Cassel, *Aus dem Lande des Sonnenaufgangs* (Berlin, 1885), p. 116.

[3] Dans le *Jahresbericht über d. höhere Knabenschule*, Berlin, 1869.

[4] *Hebr. Bibl.*, IX, 92.

[5] Dans le *Ben Chanania*, de L. Löw, II, 76, note.

Da schickt der Herr das Feuer aus,
Es soll den Prügel brennen;
Das Feuer brennt den Prügel nicht,
Der Prügel schlägt den Pudel nicht, etc.

Da schickt der Herr das Wasser aus,
Es soll das Feuer löschen;
Das Wasser löscht das Feuer nicht,
Das Feuer brennt den Prügel nicht, etc.

Da schickt der Herr den Ochsen aus,
Er soll das Wasser saufen;
Der Ochse säuft das Wasser nicht,
Das Wasser löscht das Feuer nicht, etc.

Da schickt der Herr den Schlachter aus,
Er soll den Ochsen schlachten;
Der Schlachter schlacht't den Ochsen nicht,
Der Ochse säuft das Wasser nicht, etc.

Da schickt der Herr den Henker aus,
Er soll den Schlachter hängen;
Der Henker hängt den Schlachter nicht,
Der Schlachter schlacht't den Ochsen nicht, etc.

Da schickt der Herr den Teufel aus,
Er soll den Henker holen;
Der Teufel holt den Henker nicht,
Der Henker hängt den Schlachter nicht, etc.

Da geht der Herr selbst hinaus,
Und macht gar bald ein End daraus;
Der Teufel holt den Henker nun,
Der Henker hängt den Schlachter nun,
Der Schlachter schlacht't den Ochsen nun,
Der Ochse säuft das Wasser nun,
Das Wasser löscht das Feuer nun,
Das Feuer brennt den Prügel nun,
Der Prügel schlägt den Pudel nun,
Der Pudel beisst den Jokel nun,
Der Jokel schneid't den Hafer nun,
Und kömmt sofort nach Haus.

On trouve encore d'autres versions et altérations du *Had Gadya* dans le folk-lore allemand, par exemple dans la *Mutterschule* de Köhler et dans les contes de fées de Grimm. Abraham Tendlau cite même un proverbe se rapportant à notre chant : « Das is e

Chad-Gadje[1] ! » Henri Heine, dans le fragment de son conte *Der Rabbi von Bacharach*, donne une belle version de cette légende[2].

La littérature anglaise aussi offre des traces de la vieille fable sur la loi du talion. M. Joseph Jacobs, dont les opinions font autorité dans le domaine du folk-lore, a réuni un certain nombre de fables analogues à notre *Had Gadya* dans ses *Notes and References*, qu'on trouve à la fin de son excellent ouvrage sur les contes de fées anglais et celtiques. Pour plusieurs de ces fables, la ressemblance est frappante : par exemple, « The old Woman and her Pig », « Titty Mouse and Tatty Mouse », « The Cat and the Mouse[2] », histoires qu'on rencontre à la fois dans les littérature anglaise, écossaise, américaine, française, italienne, allemande, danoise, norwégienne, hongroise, espagnole, portugaise, romaine et indienne. La version américaine de cette fable a été publiée dans les *Games and Songs of American children*, n° 75[3]. Les femmes bengalies chantent une chanson analogue à la fin de chaque conte populaire qu'elles racontent[4]. Dans la légende celtique de « Munachar et Manachar », publiée par M. Joseph Jacobs[5], nous reconnaissons également notre *Had Gadya*, quoiqu'on puisse en voir la source dans ce passage de l'histoire de Don Quichotte, 1re partie, ch. XVI : « Y asi como suele decirse *el gaot al rato*, *el rato à la cuerda*, *la cuerda al palo*, daba el arriero à Sancho, Sancho à la moza, la moza à él, el ventero à la moza. » En recherchant la source de cette fable, qui est plus semblable à la nôtre que toutes les autres que nous avons mentionnées, M. Jacobs dit (p. 251-252) : « On a émis deux hypothèses ingénieuses sur l'origine de ce conte curieux, et toutes deux font intervenir des cérémonies religieuses : 1° On trouve un conte pareil, en chaldéen, à la fin de la Haggada juive qu'on lit à la cérémonie religieuse du soir de Pâque. On a déjà montré que ce conte ne se trouve ni dans les anciens mss., ni dans les anciennes

[1] *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit*, Francfort-s.-M., 1860, p. 38-39, n° 102.

[2] Cf. pour les recherches critiques sur l'origine de ce conte, R. Köhler, dans la *Germania*, de Pfeiffer, II, 558 ; *Zeitschrift für deutsche Mundarten*, de Fromann, VI, 225, et surtout J. Babad, *Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwiss.*, publiée par Lazarus et Steinthal, XVI (1886), p. 199-200.

[3] Dans les *English fairy tales*, 1893, p. 20-23, 77-80, 188-189. Cf. p. 232, 236-237, 252, et les notes sur les numéros IV, XVI et XXXIV, où l'on trouve d'abondants renseignements bibliographiques.

[4] Cf. Halliwell, *Nursery rhymes and tales*, p. 114 ; Miss Burne, *Shropshire Folk-Lore*, p. 529 ; Chambers', *Popular rhymes*, p. 57 ; Von Hahn, *Griechische und albanesische Märchen*, n° 56 ; Crane, *Italian popular tales*, 375-376.

[5] *Celtic fairy tales*, 1892, p. 83-87. Cf. Lal Behari Day, *Folktales of Bengal*, préface ad fin; Jacobs, *l. c.*, p. 252, n° XXXIV.

éditions ; il a donc été ajouté plus tard à la fin de la Haggada pour amuser les enfants et est, par conséquent, une traduction ou une adaptation d'une forme allemande connue de ce conte... » Tout cela prouve l'origine moderne de notre חד גדיא, et l'opinion de Zunz, qui fixe la date de sa composition après le QUINZIÈME siècle, a beaucoup de vraisemblance [1].

Nous devons ajouter que d'autres savants émettent la même opinion que Zunz. Ainsi M. A. Sabatier [2], dans ses *Chansons hébraïco-provençales des Juifs comtadins* (Nîmes, 1874), consacre la première de ses études à la « Chanson du chevreau », c'est-à-dire le חד גדיא, et renvoie, pour l'âge de cette chanson, à un article que M. Gaston Paris a publié dans *Romania*, I (1872), p. 218. A la page 222, on trouve une communication de M. A. Darmesteter sur quelques mss. hébreux de la *Haggada* à Paris, et une autre de M. Neubauer sur les mss. d'Oxford. La première édition imprimée de la הגדה contenant le חד גדיא aurait paru en Pologne ou en Allemagne à la fin du XVIe siècle. M. Paris conclut de ces différentes communications que c'est seulement à cette époque que le conte de *Had Gadya* a été ajouté à la Haggada. L'édition de 1526 n'a pas encore ce conte, mais on le trouve dans celle de 1590 avec une version allemande [3].

New-York.

GEORGES.-A. KOHUT.

[1] Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e éd., p. 133 *a*.
[2] Voir Steinschneider, dans *Hebr. Bibliogr.*, XIV (1874), p. 52.
[3] Pour les autres éditions, voir *Catal. Bodl.*, p. 420, n° 2726.

UNE EXPULSION DE JUIFS EN ALSACE

AU XVIE SIÈCLE

Déposition des témoins (*suite* [1]).

Balthasar Clemens, barbier dem^t à St Hypolithe, aagé environ de trente ans, interrogé et examiné sur tous les arles, a dit et desposé comme les précédens.

Et en outre sur le xxiie arle, dit que comme sa maison est proche de la fontaine publicq^e dud. lieu, il a veu les servans des juifs tant aux jours du dimanche pasques et autres festes solempnelles laver et blanchir linges en la fontaine, nestoyer et curer autres vaseles.

Sur l'arle xxi dit que sur le contenu en iceluy ne scait qui a blecé led. guerson, mais bien qu'il luy a esté dit par iceluy et aultres que le coup avoit esté rué et venu de la maison d'un juif nommé Lazarus, lequel coup estoit assé dangereux pour ce qu'il avoit une grande partie du nez emportez, et plus n'en dit.

Hans Weber, vigneron demeurant au dit St Hypolithe agé environ de quarante ans, adjuré et interrogé sur le totage des arles, s'est conferré au précédent desposant.

Et davantage que sur l'arle xviii dit ung jour Lux Weber son feu père a eu deux sarges d'un juif nommé Malchus pour sept flor. lesquels ne valoient lad. somme, et depuis à iceluy remis lesd. sarges en gage entre les mains d'autres juifs pour la somme de trois flor. et y est encore pour le jourdhui, Et plus n'en dit.

Michel Malle vigneron, dem^t à St Hypolithe, aagé denviron vingt six ans, a dit et desposé par le serment a luy enjoinct sur le xxi arle que certains jeunes guersons dud. lieu voulant aller aux matines qui se disent le soir de la ste sepmaine en passant par devant la maison d'un juif nommé Lazarus décédé, en laquelle son père et une vefve juive ont depuis faict residence, qu'est proche la maison dud. desposant, et estant iceluy en son lict oyt gecter de grands coups de pierre

[1] Voyez plus haut, p. 74.

parmy la rue, se levant vint à la fenêtre tansant lesd. guersons de ce qu'ainsy ruoyent pierres, lesquels luy respondirent que ce nestoient eulx mais les juifs de lad. maison, et pendant qu'ainsy questionnoit avecq^{s} iceulx guersons vit venir ung coup de pierre hors la maison dud. juif qui vint frapper a ung volant d'une de ses fenestres, surquoy commençea à crier qu'il en feroit plaintif aux officiers. Et plus n'en dit.

Görg Mayer, natif de Rodern [1], fils de feu Dhiebolt Mayer, demeurant aud. St Hypolithe, jeune fils aagé denviron dix huit ans, interrogé et adjuré a dit sur le xxie arle ne scavoir qui frappa led. guerson mentionné aud. arle, mais bien qu'il le trouva estant blecé et l'ayda a mener chez le cirurgien.

Basche Geyer fils de Hans Geyer prévost de S. Hypolithe, aagé d'environ quatorze ans, a dit par le serment a luy enjoinct quant au contenu du xxiie arle estant environ deux ans quil estoit pnt environ l'heure du disner qu'il vit ung juif nommé Abraham assisté de deux autres, qui battirent le fils d'un nommé Ortemberger, comme est contenu aud. arle. Et plus n'en dit.

Thebolt Vitt, sergent en la ville dud. St Hypolithe, aagé denviron quarente ans, interrogé et adjurez a dit et desposé sur le xive arle quen l'année pnte a un jour de dimenge vint ung bon homme villageois de Lorraine avecq^{s} deux chevaulx chargés de poix et nentilles, estant à la place devant la maison de la ville vint ung juif ne scait le nom, lequel print le cheval par la bride avecq^{s} lad. marchandise et les emmena à la maison d'un juif de lad. ville, sans quaulcun du commun en puisse recouvrir, et en venant à la congnoissance de la justice en a esté puny de lamende de xxxv schiling, et plus n'en dit.

Jacob Thil, vigneron et bourgeois dem^{t} à St Hypolithe, aagé denviron quarente deux ans, a dit et desposé par le serment a luy enjoinct ne scavoir autre chose sur tous les arles que sur le xve et xviiie que le bouchier dud. St Hypolithe voulut ung jour achapter ung mouton de luy len pntant xii batz, et pour le mesme jour vint la femme dun juif qui donna aud. deposant ung taller dud. mouton. En oultre sur led. xviiie arle dit questant presse par maladie a aller aux bains, et ayant nécessité d'argent, emprunsta après Malchus juif la somme de sept florins, et pour faire lad. somme et avoir led. argent luy convient prendre une sarge pour quatre mesures de vin questoit alors que la mesure vailloit ung escut, laquelle sarge pouvoit valloir environ ung taller.

Michiel Mathern vigneron demeurant aud. St Hypolithe, agé environ de vingt six ans, interrogé sur le xviiie arle dit et depose

[1] Village autrefois du Haut-Rhin, aujourd'hui de la Haute-Alsace, cercle de Ribeauvillé, 485 habitants, faisait partie du domaine des seigneurs de Flekenstein.

qu'ung juif nommé Hirtzel a eu presté a feu Jörg Nott son grand père la somme de quatorze flo^ns, et pour avoir lad. somme en argent, luy a esté forcé prendre deux plats d'estain desquels il debvoit payer trois mesures de vin, et estant le grand père dud. desposant décédé, feirent les heritiers refus de donner led. vin pour lesd. deux plats, qui pouvoient valoir environ douze batz, et pour ce faict vinrent par devant la justice de lad. ville, ou il fust congneu que lesd. heritiers donneroient ausd. juifs au lieu de trois mesures de vin quatre flor, demy monnoie de Lorraine. Et plus n'en dit sur le tout des autres arles.

Matheus Kieffer, marlier[1] de l'egl. de St Hypolithe, aagé environ de soixante ung ans, interrogé sur le xviie arle, a dit et desposé le contenu en iceluy estre veritable et qu'il se commect les jours de festes et dimenges mesmes à la ste sepmaine se pourmènent parmy la ville, ce qui ne leur est permy autrepart.

Hans Haser, bourgeois et vigneron dem^t à St Hypolithe, aagé environ de quarente ung ans, a dit et desposé sur l'arle xviiie que par la poursuicte de Lazarus et Mossé juifs ait eu emprunsté par deux foys la somme de cinquante flor. sur une sienne maison qu'il avoit commencé a bastir, laquelle sembloit propre ausd. juifs pour faire leur demeurance, et ayant tant poursuivy led. desposant qu'il leur a laissé par louage, lesquels ont en peu de temps tellement suborné led. suppliant par certaines choses qu'ils disent avoir achapté pour la refection de lad. maison et d'autres comptes qu'ils font à leurs plaisirs tant pour l'usure qu'autrement, de sorte que finalement led. deposant a esté expulsé de sad. maison par les subtils moyens desd. juifs lesquels possèdent lad. maison.

Dit davantage lesd. juifs lui avoient promis ne prendre aucune usure dud. argent et quils ne luy ont tenus, ains luy ont compté l'usure comme les autres.

En oultre dit qu'un aultre juif nommé Hirtzel luy a eu presté en argent la somme de dix flor. et pour les avoir a esté contrainct led. suppliant prendre de la vaisselle destaing pour six mesures de vin, laquelle nen valoit pas la moytié.

Pareillement dit sur le dernier arle qu'en passant par devant le logis dud. Verner oy sa femme crier après les enfans des juifs, declairant la grande méchanceté quils luy avoient faict par avoir gecté dedans une cuve ou bouge a mectre du vin qui estoit dressée devant la maison dud. Verner, ung pot de terre plein de fiente et ordure d'une personne et que led. deposant a veu mais ne scait pas par quel juif tel acte a esté commye. Et plus n'en dit.

Faict a Sainct Diey le vingtième jour doctobre mil v^c soixante sept.

Signé : C. Mengin.

(*Ibidem*, § 8.)

[1] Marguillier.

N° 2.

SUR QUOY DOIVENT ESTRE EXAMINEZ ET INTERROGEZ MATHIS HERMANS, ORTEMBURGER, DIEBOLT KENTZINGER ET JOHAN GENTSLIN.

Premièrement sur les articles que les juifs ont produicts.

Et en oultre les interroger si le cap^ne^ a prins don ou pnt des bourgeois et qua ce moyen il soit contrevenu aux lres et ordonnances de nre souverain seigneur touchant lesd. juifs, sil a négligé ou laisser obmectre les aucthoritez regalitez et droicts de nred. souverain seigneur, sil na entendu a son office comme ung homme de bien et que par paresse ait rien laissé perdre.

Et finalement mardy dernier quatorzième d'octobre lesd. juifz ont recongneus par devant la justice et protesté quils ne veulent ny ne se scavent de rien plaindre sur leurdist cap^ne^ ce qu'un chun juif a eu dit, particulièrement et par ce moyen a esté abbrégé led. cap^ne^ et na faict adjourner aulcun tesmoing.

(*Ibidem.*)

N° 3.

INFORMAON FAICTE SUR LES ARLES PNTÉS DE LA PART DES JUIFS APRÈS AVOIR OY LA LECTURE PAR DEUX FOYS DES ARLES QUE CEUX DE St HYPOLITHE ONT PRODUICTS CONTRE ICEULX [1].

JOHAN GENTZLIN jadis clerc juré en la ville de St Hypolithe, aagé d'environ vingt huit ans, a dit et desposé sur larle touchant le prothocole qu'a esté transporté hors lad. ville, dit que lorsque monsieur le Bailly et le Président furent au lieu de Berchen pensant besongne au faict pnt, dit que par ordonnance du capne de justice dud. St Hypolithe porta led. prothocole aud. Berken pour les pensant exhiber ausd. s^rs^ comme il a faict pnter.

Dit en oultre qu'il y a environ ung an que ledit cap^ne^ ordonna au portier voyant la multitude des juifs qui entroient ordinairement, qu'il n'eust plus à en laisser entrer hors ceulx qui ont previleges jusq^s^ a autre ordonnance, en mesme instant Lazarus juif pria au Cap^ne^ de laisser entrer son père et qu'il avoit quelque charge de monsieur le Comte de Salm, ce qu'il permit.

HANS SCHIFMACHER, jadis prévost homme juré en la justice de lad. ville, aagé d'environ XLV ans, dit et despose sur larle premier questant le cap^ne^ plusieurs foys avecq^s^ luy a dit que sil nestoit lesd. juifs seroient dez long temps deschassés, mais il ne pensa pas aultrement que luy avoit dit lesd. parolles qu'en forme de jeu.

[1] En marge la date du 22 octobre 1567.

Sur l'autre arle touchant la deffense faicte aux juifs estrangiers de nentrer en lad. ville dit quil a bien oy dire au cap^ne quil leur vouloit defendre, ne scait pas sil a esté faict ou non.

Sur le surplus des arles que les juifs ont donné dit n'en scavoir rien.

Hans Eysenman portier de la ville de St Hypolithe, aagé denviron soixante ans, a dit et desposé estre environ ung an ou plus quil lui fust ordonné par le cap^ne dud. lieu de ne laisser entrer aulcun juif estranger dedans lad. ville jusq^s a autre ordonnance, que dura bien peu.

Interrogé sur les autres arles dit n'en rien scavoir.

Vendelin Verner vigneront dem^t à St Hypolithe, aagé environ de LX ans, dit et despose sur le tumulte faict par les joeunes guersons de la ville devant la maison de feu Lazarus le juif, que le samedy veille de pasques se trouvoient nuictamment plusieurs joeunes guersons devant la maison dud. juif, gectant grands coups de pierres contre les fenestres et portes dicelle maison, desrompant les treilles estant devant le fenestrage dicelle, et comme sa maison est joindante à ceile dud. juif, oyant ce grand bruict des son lict se leva commença a tencer lesd. guersons leurs remonstrant et disant de cesser a faire tel outrage, et ayant ung baston en sa main en donna ung coup a ung desd. guersons, lequel il ne congneust pour raison qu'il faisoit nuict et estoit environ une heure après minuict, pour lequel coup a esté condempné a lamende dun flor. et luy fust dit par le prevost sil vouloit soustenir les juifs.

Quant a ung guerson qui fust blecé aud. tumulte na pas veu par qui le coup fut donné. Dit en oultre que sur ce quil a faict à lendroit dud. tumulte que cestoit pour le bien et quil eust bien pensé que ceux qui faisoient telles alarmes nuictamment debvoyent aussi bien estre punys, et plus nen dit.

Anthoni Fels bouchier et bourgeois de St Hypolithe, aagé denviron XLVII ans, a dit et desposé par le serment a lui enjoinct interrogé sur le totage des arles produites par les juifs nen rien scavoir sinon de la dernière arle quest touchant la boucherie, dit comme il fust accepté a pasq^s pour fournir lad. ville de chair demanda aux officiers de lad. justice comment il se debvoit conduire sil leur vouloit donner chair ou non, a quoy lui fust respondu qu'on ne luy defendoit ny alouoit point, sur quoy iceluy ne voulant desplaire a la communauté fist refus donner chair ausd. juifs pour quelque temps, et ayant iceulx une nopce et solempnité aud. lieu priarent led. bouchier luy donnarent chair, et comme iceluy avoit deux boeufs laissa aud. juif scier la teste et mectre le bras dedans le corps suyvant leur facon de faire et ne trouvant lesd. deux bœufs à leur fantaisie et appétit nen prinrent point, ce qui a encores esté faict dun autre bœuf, de quoy le commun estoit grandement fasché ne voulant point prendre de la chair ainsy souillée, sur quoy led. bouchier a tousiours eu faict refus

à donner chair ausd. juifs jusqs a ce que le capne et officier de lad. ville manda led. deposant et luy fist commandement sur xxv schillings damende quil eust a donner chair aux juifs, mais qu'ils souilleroient selon leur facon de faire qu'il la vendisse à part (questoit chose impossible aud. deposant car personne ne vouloit achapter de lad. chair)[1], lequel boeuf selon leurd. façon de faire commencent lier les quatre pieds ensemble le renversent et ce faict led. juif prennent une dague de la longueur d'une aulne et syent la tête a demy aud. boeuf en disant certaines parolles en leurs languages ne scait quelles, et puis pendent et sentent avecqs le bras dedans le corps du boeuf sil est sain et nect, et sils le trouvent ainsy ils en prennent la moytié assavoir le devant entièrement, et le derrière demeure aud. deposant, quest la raison pourquoy il faict refus donner chair ausd. juifs pour ce qu'il ne peult distribuer le surplus, combien que lune des foys leur a donné et les autres foys non.

Bildt Kun, vigneron bourgeois demt à St Hypolithe, aagé denviron xlviii ans, par le serment à luy enjoinct a dit que sur tous les arles desd. juifs ne scavoir rien sinon de l'arle touschant une juife, et sur icelle interrogé a dit qu'il peult avoir environ trois mois comme le prevost de la ville nommé hans geiger et le deposant a ung jour de dimenge venant dune nopce (après avoir bien beu)[1] environ les trois heures après midy rencontrèrent une juife, lors dit led. prevost aud. deposant quil jectasse lad. juife dedans leaue, sur quoy respondit led. deposant sil nen amenoit autre chose quil ne scayt ce que faire se pourroit, mais ne fust faict et nen fut autre chose.

Interrogé sur une mesure de vin que led. prévost luy avoit dit en ce faisant quil luy donneroit, dit nen rien scavoir et ne la voir entendu de luy.

(*Ibidem*, n° 57, § 4.)

N° 4.

Auszug zweier Artiklen belangendt den Amptmann und die Juden.

In dem 64 iar haben die Juden dem Amptman zun seiner ankunft zue einer verehrung williglich zur haussteuer zur verehrung zue gesagt 30 Daler er aber si nit empfangen.

In diesem 67 iar haben die Juden erst die drissig Daler die sie dem Amptman zur Verehrung zue seiner ankunft williglich zue gesagt, dem jetzig Schultheis fünf gulden und ettlich schilling gegeben und suecher nit empfang und dem Schultheis verbotten nit mehr zu empfangen damit er ihnen nit zu nachtheil reichen möge[2].

(*Ibidem*, n° 57 § 6.)

[1] Ce qui est entre parenthèses est biffé dans l'original.

[2] Sur le dos est écrit : Déposition de Johan Gentzlin jadis clerc juré de St Hypolithe pour le capne contre les juifs.

N° 5.

Temoings a la requise de Capne de St Hypolithe sur la charge luy donnée par les juifz.

Premier :

Hans Ortemberger homme juré de la justice de St Hypolithe demt aud. lieu aagé de xliiii ans, a dit et soubstenu par le serment a luy enjoinct sur larle premier que jamais il na veu oy ny entendu que le capne et officier de St Hypolithe ayt prins don ny present ny argent ny autres choses quelconques tant des juifs que des bourgeois, nest aussy jamais venu à sa congnoissance que led. capne ayt faict chose contrevenant aux authoritez regalitez et droitz de nre souverain seigneur tant envers ceulx du lieu que du dehors, ains diligemment faict le debvoir de son office, et soulstient ce par le serment quil a faict.

Sur l'arle seconde dit led. deposant que mardy dernier xiiii octobre avant que partir dud. St Hypolithe led. capne feist convenir tous les juifs pardevant le conseil de lad. ville et leur feist remonstrance et demande de luy faire entendre quels arles et plaintes quils vouloient faire contre luy affin quil se puisse pourveoir de tesmoings, sur ce dirent lesd. juifs en puce dud. conseil quils ne vouloient se plaindre de luy ny faire aulcunes doleances et ne scavoient rien sur luy, mesmes dit Aaron medicin juif que son Raby luy vouloit deffendre de ne rien entreprendre contre son officier et quil ne se vouloit joindre avecqs les autres.

Johan Gentzlin jadis clerc juré de la ville de St Hypolithe aagé denviron xxviii ans dit comme le précédent tesmoins sur le premier arle.

Et dit davantage quen l'an lxiiii au lieu de St Hypolythe declaira le Capne de lad. ville sur le poille dillecqs, en pnce du conseil et trois des juifs de lad. ville, que au lieu de Nancy luy avoient promis donner pr un pnt la somme de xxx tallers et que pour lors lesd. juifs apportarent environ six florins et les donnarent aud. capne, les ayant receus dit a ceulx dud. conseil : Regardez, messieurs, les juifs mavoyent promis trente tallers afin que je fusse leur bon officier et voilà ce quils me donnent.

Sur l'autre arle dit comme le précédent et dit davantage de navoir nul vouloir ny intention de se plaindre de luy, et que le capne leur requist par plusieurs foys que sil y avoit quelquun des juifs quil eust a le declarer pour y prouveoir.

Diebolt Gentzinger homme juré de la justice aagé de cinquante ans a dit par le serment à luy enjoinct sur les deux articles sy devant en substance comme les precedens et plus nen scait.

Mathis Herman sonneur juré de la justice de St Hypolithe aagé

denviron trente ans a dit et despose par le serment a luy enjoinct quant a la première arīe comme les précédens.

Et du contenu au second arīe dit n'en scavoir rien pour navoir esté en conseil lors que la protestation se feist[1].

(*Ibidem.*)

VII.

Nouvelle Plainte des habitants de St Hippolyte.

(*Fragment.*)

Non totallement deulx ains de leurs circonvoisins et adjacent d'eulx pour aulcunes fois estre partye deulx contrainct par nécessité ou aultrement emprunter deniers desd. juifs qui leur font payer lusure au double et plus de beaucoup daventaige que vosd. subjects ne leur font, de sorte telle que plurs en sont tumbés en grande paouvreté quest une des causes principales que lesd. juifs sont estés deschasses des villes de larchiduc daultriche et de plusrs aultres lieux aux envyrons, nayans pour toutte demeure qu'aud. Ste Ipolitte que soub la permission predicte, et soub umbre de ce ils sy retirent en ung nombre infini au grand regret de vosd. subjects.

Et comme vre ville dud. *Sto Ipolitte est ville limitrophe et sur les frontières de vos pays* et que jour a aultre vosd. subjects ont reproches de ceulx des lieux circonvoisins pour les larrecins et furtés récélés par lesd. juifs et font achapt que journellement lon vient recercher en vred. ville lappelant comme par forme d'injure (ruppen nest) retraicte de larrecins et de larrons[2], se treuvent vos paouvres subjects tellement et si tauxés qu'ils ne scavent comme ils doivent se deffendre, et par mocquerye comme sils fussent juifs naturels, leur demandent des dits leurs circonvoisins subjects.

Pour exemple de leur manifeste larrecin (ou recels dicelles) seroit advenu quung jeune homme larron et volleur lequel sans adresse de personne de plain jour vers l'heure de midi sauroit addressé a la maison dung sr gentilhomme nomé Hans Friedrich de Rotsenhausen[3] a Strasbourg, et ne trouvant personne qui lempeschat se saisit dun poignart dargent quil trouva sur table en une salle ou il estoit, et appercevant aupres une couppe dargent questoit renversée sur icelle table la voulant saisir et prendre et la levant trouva soub icelle une chesne dor de la valeur de trois cens escus et plus quil print laissant lad. couppe. Eschappant avec sond. larrecin sadressa envers ung juif dud. Sto Ipolitte lequel sur le tout luy presta la somme de trente

[1] Sur le dos est écrit : Informāon faicte à la requise du capne Vidranges sur le donné à entendre des Juifz contre luy.

Pour le faict du capitaine.

[2] Il y a la un calembour. Le même mot signifie nid de chenilles.

[3] Rathsamhausen, famille noble d'Alsace, qui existe encore aujourd'hui.

six florins monnoye d'Allemagne. Quelque temps après fut appréhendé et confessa par son procès les prinses et larrecins que dessus que sans la (un mot illisible) bien apparue led. gentilhomme eust heu peine de ravoir sad. chesne et poignart, combien oultre ce quil sen faillust plus de dixhuit a vingt chesnons que led. juif avoit osté de lad. chesne et mis entre mains dung aultre juif de Scherviller, qui par le moyen dung aultre sr qui les recongnust furent recouvert, moyens asses pour veoir lusure manifeste larrecins et aultres arts non dignes duser que lesd. juifs font et commectent que ne vienent a cognoissance aux personnes et principallement ceulx qui sont robés.

Et ce quencore plus oultre les predicts usures et larrecins dont lesd. juifs usent et sorcellent vosd. subjects dud. Ste Ipolitte ont plus en orreur quung jour de diemenches entre toutes choes recommandées de Dieu solempniser et festiner comme aultres festes recommandées de leglise catholique et romayne, voyent vosd. subjects en susd. jours de festes lesd. juifs vacquer à leurs negociations et praticques d'usures, leurs femmes et familles en plaine rue faisant œuvres mécaniques et sales choses a dire desplaisant et odieuses a vos pauouvres subjects de veoir en temps deffendu telle œuvre, oultre ce quils en recoipvent reproches des personnes leurs voisines aux villages denvyron eulx.

N'est des maintenant (monseigneur) que vosd. subjects dud. Ste Ipolitte s'auroient esmeu en plaincte contre lesd. juifs ou par decret pose au pied de certaine requeste a vos gres pntées fust ordonné au feu président Claude Mengin s'informer sur le donné à entendre en lad. requeste, questant a cest effect au lieu de St Diey et produict tesmoings, nauroient veu ressortir fruicts de leurs enquestes combien elle ne fust faicte sans grands frais quils supportarent et nauroient jamais peu scavoir quauroit devenu leurd. enqueste et aultres escriptures, chose que donne occasion de rechef a vos paoures subjects de recourir vers vos gres, supplyant icelles les preferer avant telles personnes que lesd. juifs non dignes de converser avec xpiens pour estre plus que barbares et payens gens sans Dieu ny loy, faire expulser et deschasser iceulx de vre ville de Ste Ipolitte affin que vosd. subjects se puissent guarentir obvyer leurs larrecins et meschantes usures et praticques quils commectent avec eulx ou partye deulx et vous demeurer a jamais vos tres humbles et obeyssans subjects.

(Archives municipales de Saint-Hippolyte.)

VIII.

Rapport des Commissaires enquêteurs.

Durchlauchtigster hochgeborner Fürst Eueren F. D. seyen unser underthenigst bereidwilligstr Dienst Schuldigster Gehorsam zuvor.

Gnedigster Herr,

Was E. F. D. gnedigst uff Schultheisz, Burgermaister, Radt und gantz gemaine Burgerschaft zu Sant Pilt als Kleger und supplicant entgegen und widder die daselbst wonende juden decretirt uns baiden durch Commission bewollen und ufferlegt, das alles haben wir underthenigster gebür empfangen, gelesen. Wan nu E. F. D. in diessem und anderm underthenigst zu gehorsamen wir uns schuldigst erkenen, also ist durch uns zu würklicher voleziehung angeregter Commission ein besonder tag nemblich der 11 januarii zu Sant Pilt uff dem Radthausz bestimt und angesetzt. Da vor uns ein Rad und gantze gemeine Burgerschafft als die gehorsamen in d. Person erschienen und nach eroffnung berürter unserer Commission mündlich fürtragen lassen. Sie müsten und seyen schuldig von E. F. D. höchlich zu rümen das uff ihr underthenigst suppliciren denen vier Personen in neulich. tag. ghen Nancy abgesant so gnedigste Resolution erfolgt, wir zu Commissarien verordnet, woltens die zeit ires Lebens mit Darsetzung leib gut und bluts als die gehorsamung verdienen. Mit fernerm angehancktem vermelden sintemal ire beschwerung und Clag widder die unglaubig. gottlosen Juden grosz, und aber sie dieselb. granamina dester besser beweiszen, und wir mit langwierigem furtrag nit uffgehalten werden mochten, so hatten sie all solch ir Anliegen in Schriefft artikuls weisz verfasst, welche sie uns übergeben, ir hievorig E. F. D. presentirte supplication repetirt und darneb. uns die Commissarien bestens gebeten haben wollen Krafft unserer furgelesenen Commission Inquisition zum besten anzustellen, die artikulierte beschwerung offentlich furzulegen, fürters E. F. D. deren uffs auszfürlichst zu berühr. an Statt irer in aller Underthenigkeit zu bitt. die juden abgeschafft und nit so jämmerlich verderbt werden mochten, dan ihr einmal E. F. D. sich uff diesz Volk in Noten gar nit sonder viel mehr uff christliche Underthanen zu verlassen, so wisz man in der nachbarschaft des hausz Osterreich das dieselb in wenig jaren und sobald die juden abgeschafft ettliche viel thausent gulden sich geraichert, gebessert, wie solches uff regnirung der genachparten mehr dan überfluszig zu beweisen.

Uff diesz in Namen des Rads und gantzes gemainer Burgerschafft des Statt S. Pilt beschees Clagen fürpringens haben wir irr Artikul wie derselbe hierbey mit Litera A [1] segnirt, zu hand empfangen, uns erbotten das jenig wessen von E. F. D. wir zu vernehmen bevelh in Effect und würklichkeit kommen zu lassen. Also bald und in Continent die Artikul offentlich furgelesen, erstlich ein samtl. Rad in genere, hernach auch in Spetie und einen nach dem and. gefragt ob die uns den Commissarien überreichte Artikul wahr, sie und ein gantz gemaine Burgerschafft artikulirter massen grunirt, von den juden beschwerdt, daruff sie mit einhelliger Stim offentlich gesagt es seien die furgelesen überreicht Artikul die gründlich. wahrheit, werd

[1] Nous n'avons pas retrouvé cette pièce ni les suivantes.

durch die gantz Burgerschafft in der verhör und unserm vorhabend. examins mehr dan überflüssih bewiesen werden, sey offentlich das die juden tag und nacht lauffen den armen Man zu betrüg. und wan es lenger weren solt, muss. viel ir arm Weib und Kinder verlassen, ausz der Statt umb das sie nit bezahlen mag. entlauffen.

Die gantz gemaine Burgerschafft ward gleichfalls der furgelesenen Artikul ereidert, stund vor uns in grosser anzal, sagen und riefen mit lauter Stim einhellig : Iha es weren die juden solche losze leut durch und umb welcher willen sie so gentzlich veracht, verderbt und zu keinem uffnehmen od. auch narung kommen chunten, sie hetten aigen und die beste heuser, der eine hette uff der Stattmauern gebawt, welches gefherlich, und sie auch bey nechtlich. weil Diebstal und ands zu sich pring. und überkommen chunten, dardurch die Statt Sanct Pilt ein Raupennest genant ward. Also dan nu wir die grosz und gantz einhellig Bekantung und chundschafft in genere gehört, haben wir zu noch besserer beschauung bisz in die 35 Bürger jhe einer nach dem andern aigentlich zu examiniren keins wegs un derlassen. Alles darumb ob sie vielleicht sie der general chundschafft bedenktes die furgeleséne Artikul welche dannachin ziemliche anzal nit genugsam verstand., so haben dieselben uff vleissig unser Inquiriren bekantschafft und auszgesagt, wie bey verwart verfast und mit litera B segnirt Examen auszweist, seiend unser person halb zweiffelsz frey da E. F. D. sambt deren hochlöblich. Rheten diesse gantze sach gnedigst ponderiren, sie werden mehr dan genugsam Ursach haben deren arme gehorsame Undthanen mit allen gnaden zu bedenk. die Statt Sant Pilt des bewusten Pfandschillings halb zu loszen[1]. das unchristlich Volk abzuschaffen und umb das sie in etchlich. vil Rinz (?) so hoch unbillich (dessen uff die Inquisition gezog.) gehandelt, E. F. ordnung vertreten, veracht, ungestrafft nit hinters kommen lassen, und die weil denn deren von S. Pilt und sondlich der gantz. Burgerschafft Clag und höchste Beschwerung durch ir alle so einhellig auszgesagte Chundschafft mehr den offenbar, die abgehörte 35 Particular Zeug. gleichformig zustimmen die beyverwarte und mit Litera D. segnirt Auszzaichnung das über die 100 Burger hind. den Juden stecken die Statt umb ethliche thausend guld. armer, alle articulirte granamina notorj die genachparten des hausz Osterreichs und andere mit inen ein Mittleid, so haben wir ein Unnotturfft sein erachtet die überig. Burg. deren noch wol uff die 200 abzuhoren, seind aber nichts dester wenig. vreyttig uff den F. D. solche uns ein noch weittern. Inquisition der uberig. Burg. halb. gnedigst ufferlegen liessen demselben gehorsamlich nachzusetzen.

Welches alles E. F. D. dero unsz anbevollene Commission und uff den 1 Januarii in Nancj ergangenes decrets so auch in originalj und mit Litera E. hierbey zu finden, wir in Underthenigkeit verschlossen

[1] Schilling de caution. Il s'agit sans doute de l'amende que le duc Antoine imposa aux habitants de Saint-Hippolyte après l'insurrection de 1525.

und mit aigner handen underschrieben überschicken. Und uns zu gnaden allzeit bevolhen haben wollen. Der allmechtig Gott verleyhe E. F. D. langes leben, glückliche Regirung und alle wolfart, darumb wir alzeit bitten wollen.

In Sant Pilt Montags den 15 januarii 1579.

E. F. D.
Underthenigster gehorsamer
Von Rinatto
Haubtmann uff Spitzemberg
Martinus Felin
Doctor.

SUSCRIPTION SUR LE DOS.

Relation der juden halb an F. D. zu Lothringen durch mich Doctor Martin Felin gestelt daruff auch die juden vertrieben worden, seiend auch hierbey die verfasten Kundschafften.

(Archives municipales de Saint-Hippolyte.)

IX

EDIT D'EXPULSION.

Durch den Herzogen von Calabrien, Lottringen, Barr, Geldern, etc.....

An unseren teuren und getreuen Jacoben von Reinadt, Haubtman zu Spitzemberg und Superintendent in unserem Leberthal unsern Grues, uff ain supplication an uns presentirt durch unsere teueren unnd getreuen Ambtleuth, Rhadt, gerechtsleuth und Innwonern unserer Staddt zur Sanct Pilt, dahin reichende, die juden so in unnserer gemelten Stadt wonendt umb vilerley betruebung, nachred, unruhe, Schaden unnd Interesse so sy von deren wegen empfahen, usz gemellter Stat zuvertreiben unnd abzuschaffen. Darüber wir durch unnser decret des ersten tags des Monadts Januarj negstverschienen, Euch und Doctor Martin Felin unserm Rhadt geordnet, das ier euch ernstlich unnd Particulariter uff alle unnd ein jede granamina, clag unnd Beschwerungen so die gemellten von Sancdt Pillt euch furbringen unnd formieren werden, wie dann vellkomlicher in gemellter Supplication unnd decret unnder unnserm Innsigl hiebeiliegende zu ersehen, darüber wier in unnserm Rhadt den Bericht unnd Innhalt gemellter Information vernommen und dasselbig wichtiglich bedacht unnd erwegen, unnd aus gueter unnd rechter Deliberation, auch andern gueten beweglichen ursachen, unns gnediglich bedacht resolwirt unnd entschlossen, unnsere gemellte unnderthanen der frecantation unnd Innreung gemellter Juden zu exemptieren unnd entladen, uff das sie könnfftiger Zeit desto mer bewegt unns guete und getreue underthanen zuesein und bleiben. DEM ist nun das wier

euch entbieten unnd ordnen allso balld euch disz exepiert wiert das ier euch welt in gemellte unser Stadt zue Sancdt Pillt verfuegen unnd daselbst offentlich unnseren Willen unnd Intention pupliciren lassen, benanntlich das die gemellten Juden sambt unnd sonders die gedacht Stadt raumen und für alle limitiert unnd prefix Thermin zue ennd des Monadts May negstkönnftig auszziehen sollen, doch mit diser modification das innen alle richtige und bekanntliche schulden, so inen unnsere unndthanen unnd Innwoner des bemellten Sancdt Pillt unnd glaubhaft erwisen schuldig sein mechten, allsfalls onne einichen Procesz oder rechtvertigung mit exemtion unnd angreiffung ierer der schuldigern güetern, vervuegt unnd betzalt werden. Was belangt die schulden so unbekanntlich unnd nit genugsam erwiesen, ist unnser will und maynung das inen durch unnsere gerichtsleuth des gemellten Sancdt Pillt, uff ier aulangen unnd begeren, zu dem ain jeder befuegt ist, uff das eheist so muglich unnd one lenngeren verzug, das recht widerfaren lassen, unnd nitt allein sollend disen unnsern bevehl unnd willen publicieren unnd verkünden, sonder auch daran sein das demselben stattgethan, und durch unnsere gemellte Juden vollkomlich nachgekommen werde. Dessen wier euch sonderlichen unnd expresse Commission unnd gewallt hirmit gegeben haben wellen, auch das euch in dem durch unnsern Ambtleuth Bürger unnd einwonner, dennen es gebüren wiert, gehorchet unnd vleissige gehorsamme geleistet werde, unnd soll disz in dergleichen wierde unnd krefften alls ob es mit höchster unnd zierlichster Solennitet beschehen were, gehalten werden.

Daran beschiht unnser gefallen.

Expetiert zu Nannsse den 24 tag apprillis anno 1579.

Die herren Graf von Salm Marschalkh in Lottringen, von Lienewiller[1] Haubtman zu Lamothe[2], von Neuflot President der rechenkammer zu Loitringen, (un nom illisible), supplication Meister, zugegen.

Dise Schrift von frantzosiecher sprach durch mich Niclaus Philipp in die teutsche sprach transferiert seind ainand. gleiches innhalts, bezeug ich mit mainem Tabellionat Ambts handzeichen unnd signet hie unnd. schrieben.

Signé : N. Philipp.

(Archives municipales de Saint-Hippolyte.)

X.

Arrest de la Cour Souveraine qui décrète ajournement personnel contre les officiers de St Hypolitte par ce qu'ils ont permis au nommé Hertz

[1] Lunéville, famille de l'ancienne chevalerie lorraine.

[2] Ville ruinée dans la commune d'Outremécourt (Haute-Marne), autrefois capitale du Bassigny lorrain, était une des plus fortes places de la Lorraine. Elle fut prise en juin 1645 par une armée française et, à la demande des populations d'alentour, complètement rasée, maisons, églises et remparts.

juif de Scelestat et à ses enfants et gendre de s'habituer à St Hypolite et d'y négocier. Et ordonne que les sommes prestées par ces Juifs aux habitans de St Hypolitte seront saisies.

EXTRAIT DES REGISTRES DE LA COUR SOUVERAINE DE LORRAINE ET BARROIS.

Du 20 avril 1666.

Veu par la Cour la requête à elle présentée par le procureur général de Lorraine contenante qu'il a reconnu par la coppie de certain traité joint à une requête présentée à Son Altesse et à luy renvoyée par son decret du 8 du présent mois, que le sieur Fournier, Hans Humbert, Gabriel Straub, Jean Jacob, Jean Jacob, Jean Frouard, Heyberger Melchior, Kentzenger, George Mathieudy, Jean Kenbzinger, et H. B. Hermant, *officiers de Sainte Hypolite, ont permis et consentis que le nommé Hertz juif demeurant à Selestat ses enfans et ses gendres* fréquentassent, négotiassent et demeurassent mesmes aud. lieu de Ste Hypolite et leur donne faculté dy contracter par prest et autrement par usures exorbitans ce qui est purement judaïque contre l'expresse disposition des ordonnances, ce qui a déjà eu effect sans quil y ayt aucune confirmation par Son Altesse, requerant pourtant qu'il plust a la Cour y pourvoir, TOUT CONSIDÉRÉ.

La Cour a ordonné et ordonne que lesd. officiers de Sainte Hypolite sus nommés seront adjournés a comparoir en personne en lad. Cour pour sans assistance ny ministère de Conseil repondre sur l'entreprise et attentat par eux fait en passant led. traité, et telles autres fins que led. procureur général prendra a l'encontre d'eux pour de leur audition proces verbeaux dresses et communiqués aud. procureur général etre en apres dit et jugé ce que de raison. Et cependant permis saisir les sommes qui se trouveront avoir esté prestées par lesd. juifs aux particuliers dud. Ste Hypolite et ez environ dans les estats de Sad. Altesse avec injunction aux officiers desd. lieux de declarer et indicquer les debiteurs desd. sommes a l'huissier exploitant. Fait a Nancy le 20e avril 1666.

Signé : C. PIERRON.

(Archives de Meurthe-et-Moselle, Trésor des Chartes, Saint-Hippolyte, 2, n° 15.)

LES JUIFS ET LE SAINT-SIMONISME

On sait combien l'influence de l'école saint-simonienne a été grande dans notre pays. Cette école a fait de la théorie, puis de la pratique. De 1825 à 1833 elle a entrepris de fonder une philosophie et même une religion; elle a, pour la première fois, posé nettement la question sociale, dont personne encore ne soupçonnait la gravité. Après 1833, les saint-simoniens assagis ont été les plus ardents promoteurs du progrès économique, de la création des voies ferrées et des banques. Dans l'une et l'autre période les juifs ont participé à l'œuvre saint-simonienne, et l'un d'eux, Olinde Rodrigues, après avoir créé l'école, en est demeuré l'un des principaux chefs. Nous voudrions exposer le rôle joué par lui et par ses coreligionnaires dans l'histoire du saint-simonisme.

Saint-Simon, ce philosophe singulier chez qui les vues profondes et les chimères ont toujours été mêlées, ne s'est guère occupé du judaïsme[1]. S'il parle de la Bible, c'est en passant, pour engager ses contemporains à ne plus s'attacher aux livres du passé, à regarder plutôt vers l'avenir. Méconnu de ses contemporains, plongé dans la misère, Saint-Simon avait essayé de se suicider en 1823; ce fut peu de temps après cet acte de désespoir qu'il rencontra enfin quelques disciples fidèles; parmi eux se trouvaient le poète Léon Halévy, qui lui servit quelque temps de secrétaire, et surtout Olinde Rodrigues. Ce dernier lui rendit courage, lui assura le pain quotidien et fut le bienfaiteur de ses derniers jours. Le 19 mai 1825, le philosophe s'éteignit doucement au milieu de ses rares élèves, en les exhortant à continuer son

[1] Citons pourtant ces quelques lignes sur le peuple juif : « Ce peuple, sombre, concentré, dévoré de l'orgueil que lui inspirait sa noblesse plus que terrestre, et de l'humiliation où il était contraint de vivre, se consolait de l'une par l'autre, et rendait au centuple à ses voisins idolâtres le mépris qu'il essuyait d'eux. Cette profonde disposition n'a pas encore péri; dans sa captivité universelle, ravalé de toutes parts jusqu'au rang de la brute, l'inébranlable Israélite dit dans son cœur : Je suis l'homme de Dieu. » *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris, 1865-78, t. XIX, p. 178.

œuvre, et en leur répétant : « La poire est mûre, vous devez la cueillir. » Un modeste convoi le mena au Père-Lachaise, où Léon Halévy prononça l'éloge du défunt; après l'enterrement, Rodrigues ramena les autres fidèles chez lui et leur proposa de fonder à frais communs un journal qui répandrait les théories du maître. Une société par actions se forma et fit paraître un recueil hebdomadaire, puis mensuel, le *Producteur* [1].

Olinde Rodrigues appartenait à une famille de financiers; mathématicien de valeur, qui a fait des découvertes scientifiques, il voulut entrer à l'Ecole normale supérieure, mais comme on était sous la Restauration, sa religion lui en fit interdire l'accès. Il donna quelque temps des leçons de mathématiques et fut le répétiteur d'Enfantin, le futur pape saint-simonien ; enfin, se résignant à devenir courtier à la Bourse, il montra une telle capacité que, malgré sa jeunesse, on le nomma directeur d'une importante société de crédit, la *Caisse hypothécaire*. La philosophie de Saint-Simon l'avait conquis entièrement, elle satisfaisait ses instincts généreux et ses aspirations vers la fraternité universelle. Après la mort du maître, son rôle dans l'élaboration de la doctrine fut double : d'une part, tandis que les autres disciples ne voyaient dans Saint-Simon qu'un philosophe, il le représenta comme le fondateur d'une religion et poussa l'école à se transformer en Église; d'autre part, il montra l'importance des questions économiques et soutint que la Bourse fournirait les moyens d'améliorer le sort des pauvres [2]. Son influence dans le groupe saint-simonien, très grande à l'origine, alla bientôt en diminuant ; sa parole brusque, ses emportements dans la discussion blessaient au lieu de convaincre; il manquait de ces dons naturels de persuasion et d'autorité qui sont nécessaires à l'apôtre d'une foi nouvelle. Mais ces défauts de forme étaient rachetés par un amour profond pour les classes laborieuses, amour qui inspira ses actes pendant toute sa vie.

Au début Rodrigues ne put faire prédominer dans l'école la tendance religieuse. Le *Producteur* ne fut qu'un recueil philosophique, destiné à développer la doctrine, c'est-à-dire le positivisme; Auguste Comte, l'ancien élève de Saint-Simon, y collabora

[1] Saint-Simon et ses élèves avaient publié ensemble en 1825 un volume (*Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, 8°), qui contient plusieurs articles de Rodrigues et de Halévy. Rodrigues avait aussi fait l'introduction du *Nouveau Christianisme* (1825). Halévy participa un instant au *Producteur*, puis il se retira de l'école et plus tard publia une ode (*Saint-Simon*, 1831), où il glorifiait son maître et attaquait les prétentions religieuses des saint-simoniens.

[2] Ce rôle de Rodrigues a été bien précisé par Enfantin (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. II, p. 114).

quelque temps. Rodrigues écrivit aussi plusieurs articles ; il montra, dans des considérations générales sur l'industrie, la nécessité pour celle-ci de confier les postes importants aux plus capables et de réduire le tribut payé, sous forme de rente, au capitaliste oisif ; dans une série d'articles sur les travaux de Saint-Simon, il résuma les principaux livres de son maître [1]. Mais le *Producteur*, peu lu et peu compris, dut suspendre sa publication au bout d'un an (1826) ; et le petit groupe, renonçant provisoirement à la publicité, rechercha les conquêtes individuelles, les conversions isolées. C'est alors que de nouveaux fidèles remplacèrent les disciples directs de Saint-Simon, et que Rodrigues réussit à leur prouver la nécessité d'une religion. La propagande faite par lui dans sa famille fut heureuse, il gagna ses cousins Emile et Isaac Péreire et son frère Eugène Rodrigues.

Celui-ci était un jeune homme au corps malade et à l'âme profondément religieuse. Aucun sacrifice pour sa foi ne lui paraissait trop grand : il aimait une jeune fille et songeait à l'épouser lorsqu'Enfantin s'y opposa, déclarant que les prêtres nouveaux devaient se consacrer à l'apostolat au lieu de s'engager dans les liens de la famille ; le jeune enthousiaste s'inclina, dit adieu à l'amour et s'imposa jusqu'à ses derniers moments une chasteté absolue. De bonne heure Eugène Rodrigues s'était nourri des grands ouvrages religieux, la Bible, l'Evangile, le Coran ; la pensée lui vint qu'un nouveau culte allait apparaître qui les concilierait tous. La lecture de quelques écrivains contemporains le confirma dans cette idée : Salvador essayait d'unir le judaïsme et le christianisme dans une doctrine de progrès ; Joseph de Maistre, dans les *Considérations sur la France*, annonçait comme une chose certaine la venue d'une religion nouvelle ou un rajeunissement du christianisme. Enfin, le livre de Mme de Staël sur l'Allemagne avait fait connaître en France un remarquable opuscule de Lessing, *L'éducation du genre humain* ; d'après le philosophe allemand, l'humanité, ce grand être collectif qui progresse toujours, a lu d'abord la Bible, le livre de l'enfance, puis l'Evangile, le livre de l'adolescence ; parvenue maintenant à l'âge mûr, elle est capable de lire le livre de vérité, l'Evangile éternel. Pénétré de telles espérances, Eugène Rodrigues pensa que Saint-Simon avait jeté les bases de la religion définitive ; après avoir traduit l'écrit de Lessing, il exposa ses vues dans des lettres adressées les unes à Burns, un millénaire écossais, les autres à Rességuier, un Français du Midi qui se convertit au saint-simo-

[1] V. les articles de Rodrigues dans le *Producteur*, t. I, p. 97 et 193 ; t. III, p. 86, 193, 281, 426 ; t. IV, p. 5 et 86.

nisme ; ces lettres, publiées après la mort de leur auteur, furent le premier travail dogmatique de l'école[1].

Dans ces lettres, Eugène Rodrigues proclame la supériorité de la religion sur la philosophie et la science. La philosophie n'a jamais pu expliquer le phénomène de la vie ; la science n'intéresse l'homme que par les pratiques qu'elle lui enseigne ; la religion seule parle à son âme. Les religions actuelles sont malheureusement toutes vieillies ; aucune ne possède un caractère social et progressif, aucune ne s'adresse à l'humanité entière ; le christianisme lui-même est devenu insuffisant parce que, séparant l'esprit de la chair, il a condamné celle-ci et relégué la récompense de l'homme dans une vie future. La religion nouvelle saura donner satisfaction à la matière comme à l'esprit ; elle réalisera le bonheur sur terre, « et toutes les prophéties seront accomplies, car toutes les prophéties sont vraies. » Cette religion, ce sera le panthéisme. — En même temps le jeune apôtre essayait d'introduire parmi les saint-simoniens une hiérarchie religieuse. Grâce à lui, vers le milieu de 1828, les fidèles se divisèrent en « degrés » ; on pouvait monter successivement depuis le « degré préparatoire » jusqu'au « collège », composé des dignitaires de la secte. Les membres du collège furent appelés *pères*, les autres étaient leurs *fils* ; entre fidèles on se traitait de *frères*, comme les membres de la primitive Eglise chrétienne. Eugène proclama cette transformation dans une assemblée du 7 décembre 1828 : Extirpons, s'écria-t-il, le type voltairien ; enfants du siècle, devenons enfants de l'éternité. Puis, rappelant que Socrate avait été le précurseur de Jésus, il montra dans Saint-Simon un autre Socrate, annonciateur d'une autre révélation[2].

Olinde Rodrigues était en pleine communion d'idées avec son frère. Lui-même gagnait sans cesse des adeptes, entre autres Gustave d'Eichthal, israélite de naissance, converti de bonne heure au christianisme, et digne par son enthousiasme religieux de prendre place à côté des Rodrigues. Mais les deux principaux des nouveaux convertis étaient Bazard et Enfantin, qui avaient acquis une influence prépondérante, le premier par son autorité souvent hautaine, le second par un incomparable don de séduction. Olinde Rodrigues pensa, en vrai saint-simonien, que les plus capables devaient diriger la secte et, avec une touchante abnégation, il accepta de se soumettre à eux, de compléter la hiérarchie en les proclamant Pères suprêmes. C'est ce qu'il fit le 31 dé-

[1] *Lettres sur la religion et la politique, 1829 ; suivies de L'éducation du genre humain, traduite de l'allemand, de Lessing.* Paris, 1831, 8°.

[2] *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, II, 24.

cembre 1829, devant tous les fidèles, par une allocution très simple et très noble[1]. Eugène mourut quelques jours après, en janvier 1830, à l'âge de vingt-trois ans, heureux d'avoir vu fonder la religion de l'avenir.

Jusqu'à la révolution de 1830 le saint-simonisme demeura ignoré ; mais les trois journées de juillet lui donnèrent une popularité immédiate. Des missionnaires en province, des prédicateurs à Paris, des journalistes dans le *Globe* propagèrent la doctrine avec succès. Pendant cette période, Olinde Rodrigues, absorbé par ses affaires personnelles, demeura quelque peu effacé, mais non inactif. Au contraire, ses cousins Emile et Isaac Péreire, le premier plus pratique, le second plus enthousiaste, exercèrent alors dans la secte une action notable. Leur souci principal était de développer le crédit pour amener la baisse du taux de l'intérêt ; cette baisse, n'était-ce pas l'affranchissement du travailleur et la ruine de l'oisif ? Ils demandèrent aussi au gouvernement de transformer le budget, d'y réduire les dépenses improductives de l'armée, d'augmenter les sommes réservées aux réformes sociales. Emile Péreire consacra ainsi une étude complète au budget de 1832 : il réclamait surtout la suppression de l'amortissement, de cette duperie consistant à lever de l'argent d'un côté pour le rembourser de l'autre ; les fonds jusque là réservés à l'amortissement devaient être consacrés aux mesures les plus utiles pour la classe pauvre[2]. Isaac Péreire fit une série de leçons relatives à l'état économique futur ; pour lui, le plus important est d'établir une banque nationale, créditant partout des banques locales, faisant passer l'argent de l'oisif au travailleur qui inspire confiance. Cette banque sera le véritable instrument d'émancipation des prolétaires ; loin d'y voir un simple établissement financier, on doit la considérer comme une institution politique et même religieuse. Plus tard une époque viendra où la confiance règnera entre tous les hommes, où l'achat et la vente, signes de défiance, disparaîtront ainsi que la monnaie ; au lieu du commerce il n'y aura plus que la « répartition », opérée entre les fonctionnaires par leurs chefs, car tous les hommes seront fonctionnaires ; cette répartition sera d'autant plus facile que chaque classe aura un habit, un uniforme spécial. Isaac Péreire ici reprend les utopies de l'auteur du *Télémaque*[3].

Cependant la discorde s'était mise dans le camp saint-simonien ;

[1] *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, II, p. 114.

[2] *Revue Encyclopédique*, octobre 1831.

[3] Ces leçons parurent dans le *Globe*, 9, 10, 16, 24 septembre ; 17 octobre ; 2, 13, 14 novembre 1831.

les singulières théories d'Enfantin sur l'amour furent l'origine de longs débats qui aboutirent, en novembre 1831, à une rupture entre lui et Bazard. Alors Olinde Rodrigues, demeuré fidèle à Enfantin, reparut au premier rang pour sauver la secte. Dans l'assemblée générale du 27 novembre, tenue après le départ des dissidents, il annonça que le moment était venu de passer de la théorie à l'action, de recueillir des fonds pour commencer des œuvres sociales. « Je naquis, dit-il, dans cette religion qui apprit aux hommes la puissance de l'unité morale et politique, dont le souverain pontife priait pour toutes les nations de la terre, dont le grand prophète annonça qu'un jour, du fer des lances, on forgerait le soc des charrues, et dont les membres dispersés et unis sur toute la terre, persécutés, commencèrent l'affranchissement des travailleurs en créant la lettre de change. » Et après avoir annoncé l'émission d'un emprunt, l'enthousiaste financier conclut : « Rothschild, Laffitte, Aguado n'ont rien entrepris d'aussi grand que ce que je vais entreprendre [1]. » Des bons furent émis, en effet, auxquels les saint-simoniens souscrivirent en grand nombre.

Mais Enfantin allait toujours plus loin dans son audacieuse morale ; les Péreire l'abandonnèrent bientôt, et Rodrigues en fit autant. Aimant sa femme et ses enfants, il fut indigné de voir le chef de la secte affirmer que, dans la société future, les enfants ne devaient plus connaître leur père ; son départ eut lieu en février. Peu après, il publia un volume d'œuvres choisies de Saint-Simon, avec un manifeste qui revendiquait désormais pour lui-même la direction du saint-simonisme : la morale ancienne devait être respectée jusqu'à ce que les femmes eussent indiqué les règles d'une morale nouvelle [2].

Cependant les disciples d'Enfantin étaient arrivés à une exaltation extrême. Le Père se retira dans sa demeure de Ménilmontant, avec quarante disciples ; parmi eux se trouvait un israélite, le docteur Simon, praticien de grand talent, qui avait organisé à Paris le service médical pour les saint-simoniens malades ; plus tard, il adopta et enseigna l'homéopathie, dans l'espoir que cette méthode nouvelle fournirait aux prolétaires des remèdes prompts et peu coûteux. Dans cette retraite de Ménilmontant, Gustave d'Eichthal fit de longues études sur la Bible, afin de renouer la tradition entre le judaïsme et le saint-simonisme. Il voulut

[1] *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, IV, p. 208-215.

[2] *Œuvres de Saint-Simon*, Paris, 1832, 8°. V. au commencement du volume *Le disciple de Saint-Simon au public*, et à la fin *Olinde Rodrigues aux saint-simoniens* et *Bases de la loi morale proposées à l'acceptation des femmes.*

manifester publiquement son respect envers la religion de Moïse : le jour de Rosch-Haschana d'Eichthal et trois autres fidèles de la secte, Barrault, Lambert et Félicien David (le futur auteur du *Désert*), vinrent en costume saint-simonien à la synagogue pour assister à l'office [1].

Le gouvernement avait ouvert des poursuites contre les sectaires ; Rodrigues y fut impliqué malgré sa séparation, mais on ne lui infligea qu'une amende de cinquante francs. Enfantin fut condamné à un an de prison, et ce fut le signal de la dispersion des fidèles. Cependant, comme il est arrivé souvent, la persécution surexcita jusqu'au délire l'enthousiasme de plusieurs d'entre eux. Le Père Enfantin avait annoncé la venue prochaine de la Femme, de la Mère, qui formerait avec lui le Couple Prêtre, directeur suprême de l'humanité. Barrault, un des plus ardents saint-simoniens, eut une sorte de révélation prophétique, il affirma que la Mère se trouvait à Constantinople, qu'elle était juive, et qu'elle se montrerait en l'année 1833, pour le dix-huitième centenaire de la mort de Jésus-Christ. Plusieurs le crurent et formèrent avec lui la société des Compagnons de la femme, pour aller au-devant de la Mère ; une mission, conduite par Barrault, s'embarqua pour Constantinople, tandis qu'un des siens lançait un chaleureux appel aux femmes juives [2]. Nous ne raconterons pas la curieuse odyssée des missionnaires à travers l'Orient.

Ce fut la fin de la période des folies ; le mysticisme allait faire place à l'action. Revenus de leurs chimères, les saint-simoniens se mirent au travail. L'école, pour hâter l'association des peuples, avait demandé le développement des chemins de fer ; pour diminuer les rentes de l'oisif, elle avait préconisé les institutions de crédit ; les membres de l'école construisirent des voies ferrées et créèrent des banques. C'est dans le temple même de la secte, à Ménilmontant, qu'avait été conçu le premier projet sérieux de chemin de fer ; plusieurs ingénieurs, venus à l'enterrement du saint-simonien Edmond Talabot (frère du grand ingénieur Paulin Talabot) en 1832, s'entretinrent avec Emile Péreire de la construction d'une ligne entre Paris et Saint-Germain ; c'est celle qui fut inaugurée en 1837 [3]. S'occupant des chemins de fer à une époque où presque personne n'en soupçonnait l'avenir, les saint-simoniens arrivèrent en grand nombre à la fortune.

[1] Gustave d'Eichthal a raconté cela en 1864, dans un discours prononcé sur la tombe de Lambert ; une partie de ce discours parut dans les *Archives israélites* du 1er mars 1864 (XXVe année, p. 211).

[2] *Aux femmes juives* (par Auguste Colin). Lyon, 1833, 8°. Cette brochure est à la Bibliothèque nationale (L d 190 197).

[3] *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, VII, p. 176.

Leur succès rapide souleva de vives colères. On comparait la misère de la secte en 1832 avec l'opulence acquise dix ans plus tard ; on raillait ces théoriciens qui, après avoir si bien prêché l'abolition de la propriété, lui faisaient grâce maintenant qu'ils étaient riches. Quand éclatèrent, en 1845 et 1846, de nombreux scandales financiers, les journalistes qui les dénonçaient n'eurent garde d'épargner les saint-simoniens. Un pamphlétaire, Dairnvaell, dans une de ses nombreuses brochures contre la haute banque, dénonça la coalition formée par les gens de la Bourse, « depuis le roi Rothschild jusqu'aux derniers des saint-simoniens [1] ». Mais l'attaque la plus virulente vint de Toussenel dans son livre fameux, *Les Juifs rois de l'époque*. Toussenel était fouriériste, et Fourier avait flétri les juifs par haine du commerce ; le disciple de Fourier combattait les saint-simoniens par rivalité de secte. D'après lui, c'est l'accord de Saint-Simon et de Juda, de la théorie saint-simonienne avec la pratique juive, qui a créé la féodalité financière. Après le désastre de 1832, les membres de l'école s'étaient dispersés ; mais Enfantin, qui demeurait leur chef, a voulu se relever en les enrichissant. Il s'est allié avec la haute banque, il a empêché le gouvernement de construire lui-même les chemins de fer. En 1843, les juifs régnaient à la Bourse, Rothschild traversait triomphalement la France, Enfantin était secrétaire du conseil d'administration à la Compagnie Paris-Lyon, Rodrigues avait une voix dans les conseils de la maison Rothschild ; tous étaient pourvus, « et le regard du Père s'élevait radieux vers le dieu d'Isaac, pour le remercier du succès dont il couronnait ses efforts, et des grâces dont il comblait ses fils ». Ce n'est pas fini ; Enfantin songe à livrer aux juifs d'autres monopoles encore, et à leur faire percer l'isthme de Suez [2].

L'attaque de Toussenel était injuste. Que plusieurs saint-simoniens, devenus riches, aient trouvé désormais tout pour le mieux dans le meilleur des mondes, la chose est malheureusement trop humaine pour qu'elle n'ait pas dû se produire maintes fois ; mais ce n'était pas le cas des principaux d'entre eux, et surtout de Rodrigues. Les événements de 1832 et 1833 ne l'avaient point découragé ; seulement il s'était résolu à laisser de côté la partie philosophique et religieuse du système de son maître pour ne plus songer qu'aux moyens d'améliorer la condition matérielle des prolétaires. Il se mit à l'œuvre en 1840 ; alors que la bourgeoisie demeurait enfoncée dans son égoïsme, Rodrigues se préoccupa d'étudier les vœux et les pensées du peuple. Combler l'abîme

[1] *Rothschild Ier, ses valets et son peuple*, Paris, 1846, 8°, p. 24.
[2] Toussenel, *Les Juifs rois de l'époque*. Paris, 1847, 8°, p. 122-133.

creusé entre les riches et les pauvres lui apparut comme le besoin le plus urgent du pays. Aussi chercha-t-il à fonder un journal, *Le Patriote de 1840*, qui devait s'adresser aux uns et aux autres. En préparant cette publication, Rodrigues fut amené à s'entretenir avec beaucoup d'ouvriers, à lire leurs ouvrages ; il eut la joie de découvrir chez eux des poètes pleins d'espoir dans l'avenir, amis du progrès pacifique ; et, comme le journal n'arrivait pas à naître, il voulut, du moins, faire connaître ces vers. Ainsi parut en 1841 le volume intitulé *Poésies sociales des ouvriers*. Dans la préface, Rodrigues affirme que la réorganisation sociale est proche : « Le moment est venu, dit-il, de fonder dans la presse, dans les Chambres, dans la bourgeoisie, dans les ateliers, un nouveau parti politique, celui de la paix et du travail, de la conservation et du progrès, le *parti social*. » Les ouvriers dont il publiait les vers ont de nombreuses défaillances de formes, mais leurs sentiments sont élevés ; le plus remarquable d'entre eux, le cordonnier Savinien Lapointe, s'écriait :

Ne croyez pas, amis, à ces gens qui toujours
Boursouflent leurs écrits de furibonds discours ;
Rien de grand ne jaillit de leur cerveau malade.
Non, l'avenir n'est plus sur une barricade !

Mais dans d'autres pièces retentissent les cris de haine, les plaintes du pauvre contre le riche.

Rodrigues s'occupa ensuite de fonder une caisse des retraites ouvrières ; en 1844, un mémoire à ce sujet fut élaboré dans une commission que présidait Molé : d'anciens saint-simoniens, comme Rodrigues, d'Eichthal, Michel Chevalier, s'y rencontrèrent avec des économistes comme Hippolyte Passy et des moralistes comme Agénor de Gasparin ; mais le projet n'aboutit pas. — D'un autre côté, Rodrigues s'intéressait, comme d'Eichthal, à l'abolition de l'esclavage. D'Eichthal persuadé, ainsi qu'il l'écrivait lui-même, que l'affranchissement du juif et du noir est le résultat le plus saillant de la Révolution[1], voulait faire réhabiliter la race noire par la science ; il affirmait dans son langage poétique le mariage nécessaire de la race blanche, la race mâle, avec la race noire, la race femelle, et il provoqua une discussion à ce propos, en 1847, à la Société d'ethnographie ; mais les considérations sentimentales de Rodrigues et de d'Eichthal vinrent se heurter contre le point

[1] Gustave d'Eichthal et Ismaïl Urbain, *Lettres sur la race noire et la race blanche*, 1839. Urbain était un mulâtre, saint-simonien ardent ; d'Eichthal le considérait comme le représentant des noirs, et se considérait lui-même comme celui des juifs.

de vue froidement scientifique des Milne-Edwards et des Quatrefages.

Survint la Révolution de 1848, qui excita les espérances de tous les novateurs comme de tous les utopistes. Rodrigues retrouva toute l'ardeur de la jeunesse. Dès le 9 mars, il fit afficher sur les murs de Paris des placards où, l'un des premiers en France et en Europe, il proposait de résoudre les difficultés entre le travail et le capital par le système de la participation aux bénéfices. En voici le texte :

« *Association du travail et du capital.*

» Désormais, dans toute entreprise industrielle, tous les *travailleurs des deux sexes*, journaliers, ouvriers, contre-maîtres, ingénieurs, employés, directeurs ou gérants, seront *associés* pour la répartition des bénéfices, avec les actionnaires ou capitalistes, en raison du *travail* des uns et du *capital* des autres, les pertes restant à la charge du capital.

» *Répartition des bénéfices.*

» Les bénéfices restant disponibles après le paiement des salaires des travailleurs et celui des dividendes fixes dus au capital, pour intérêt et amortissement, seront répartis entre tous, selon le chiffre du salaire ou du dividende fixe de chacun.

» *Effet de la répartition.*

» Le salaire et le dividende fixe de chacun se trouveront augmentés, par suite de cette répartition, dans le rapport, égal pour tous, de la somme des bénéfices répartis, à la somme de tous les salaires et de tous les dividendes fixes.

» Olinde Rodrigues [1]. »

Il fit une active propagande, présenta son projet à Louis Blanc, proposa un emprunt national de trois cent millions, écrivit à Emile de Girardin une lettre violente contre toute pensée de restauration monarchique [2]. Puis deux brochures donnèrent son plan de Constitution et son projet sur les banques. La première commence par une déclaration de principes où se trouvent les formules suivantes : « Le travail, intellectuel ou corporel, est la condition fondamentale de l'existence morale et physique des individus, des sociétés, du genre humain. — Le travail du peuple est

[1] V. le journal *La République*, 10 mars 1848.
[2] *La République*, 16, 17, 25 mars, 20 avril 1848.

la base positive de sa souveraineté. » Puis vient tout un projet de Constitution, bien souvent chimérique et tout inspiré par l'esprit saint-simonien [1]. D'après l'autre brochure, la Banque de France deviendra un immense organisme accomplissant toutes les opérations financières, centralisant les recettes et les dépenses de l'Etat, et faisant des avances aux prolétaires qui voudraient essayer une entreprise utile [2].

Rodrigues voulut aussi refaire le groupe saint-simonien, et convoqua chez lui une réunion où se trouvaient, à l'exception d'Enfantin, les membres de l'ancien collège et plusieurs des fidèles de Ménilmontant; elle fut présidée simultanément par Charles Lemonnier, un bourgeois, et Vinçard, un ouvrier. Mais les généreuses illusions d'autrefois étaient passées ; bientôt on se disputa, on échangea des récriminations amères. Ce spectacle indigna Vinçard, qui avait conservé, sans y rien changer, les théories les plus avancées de la secte : « Osez donc, s'écria-t-il, faire afficher dans tout Paris une déclaration des principes de la doctrine de Saint-Simon, c'est-à-dire l'association de tous les producteurs, la rétribution selon les œuvres, et l'abolition radicale de tous les privilèges de la naissance, quels qu'ils soient; osez la signer tous ici, et vous aurez prouvé au peuple que vous vous occupez de lui. — Si l'on veut accepter cette proposition, dit Isaac Péreire, je vais la signer de mon sang. » Mais tous combattirent une pareille déclaration, et l'on se sépara sans avoir rien décidé. Rodrigues ne perdit point courage; avec une naïveté à la fois comique et touchante, c'est à la Bourse qu'il vint prêcher la nécessité d'une réforme, d'un accord entre la bourgeoisie et le peuple [3]. L'échec fut complet; il ne réussit pas davantage dans sa candidature à

[1] *Projet de constitution populaire pour la République Française, suivi de projets de loi organiques*, 1848, 8°. D'après ce projet le gouvernement appartient à une assemblée de 900 membres, réélue tous les ans, qui remet l'administration à un comité directeur de trois délégués. « Toute demande ou présentation d'un candidat pour occuper un emploi public doit être motivée et rendue publique. » L'instruction publique appartient à l'Université, sous la surveillance de l'Institut. La justice passera de plus en plus des juges de carrière à des arbitres choisis par les particuliers ou élus par le peuple. L'armée sera remplacée par la garde nationale; on n'entreprendra jamais de guerre offensive. Les femmes auront les droits politiques ; dans le mariage elles seront les égales des hommes ; le mariage ne pourra être contracté ou dissous qu'avec l'autorisation du conseil de famille.

[2] *Théorie des banques*, 1848, 8°. Rodrigues veut que les banques locales aient des succursales dans toutes les mairies, pour faire des avances aux travailleurs ; « les banques, dit-il, arriveront à remplacer, par leurs billets à vue et à terme, tout le numéraire circulant ou stagnant au-dessus de 5 fr. ». Son projet d'organisation du travail fut combattu par Michel Chevalier (*Lettres sur l'organisation du travail*, 1848, 8°, p. 281 et suiv.).

[3] Vinçard, *Mémoires épisodiques d'un vieux chansonnier saint-simonien* (Paris, 1878, 8°), p. 257-259.

l'Assemblée Nationale. Les journées de juin, la réaction inaugurée par le Prince-Président lui portèrent un coup profond. Malgré cela il ne resta point inactif; il s'appliqua, d'une part, à développer et à confédérer les Sociétés de secours mutuels, d'autre part, à publier une biographie définitive et une édition de Saint-Simon. La mort vint le surprendre avant que ces travaux fussent achevés; mais un jeune ami de Rodrigues, G. Hubbard, se chargea de les terminer et publia deux volumes qui furent comme le testament du grand disciple de Saint-Simon [1].

Ce fut peu de temps après sa mort qu'Emile et Isaac Péreire, après avoir aidé à la création du Crédit Foncier, constituèrent le Crédit Mobilier; cet établissement, qui subventionna tant d'entreprises utiles, qui aida puissamment l'Espagne et l'Autriche à construire leurs chemins de fer, réalisa pendant quinze ans un des vœux les plus chers de l'école. Les frères Péreire, sans s'inquiéter des jalousies soulevées autour d'eux [2], restèrent fidèles à leurs amis saint-simoniens et les assistèrent dans toutes les occasions [3]. Isaac Péreire, de même que son ami Gustave d'Eichthal, garda jusqu'à la fin de sa vie la foi dans les idées que lui avait enseignées l'école.

Ainsi, les juifs jouèrent un grand rôle dans le saint-simonisme. Récemment émancipés grâce à la Révolution, ils adoptèrent volontiers une doctrine qui annonçait l'émancipation universelle; habitués à s'occuper de finances, ils s'associèrent à une école qui glorifiait les entreprises financières et qui donnait aux banques une valeur presque religieuse. Un jeune théologien, Eugène Ro-

[1] Rodrigues avait contribué à fonder en 1849 le Comité pour la propagation des Sociétés de prévoyance. C'est au nom de ce comité que G. Hubbard publia *De l'organisation des sociétés de prévoyance ou de secours mutuels*, Paris, 1852, 8°. L'avant-propos rend un bel hommage à la mémoire de Rodrigues, dont les connaissances mathématiques avaient été si utiles pour ce livre. En 1857 Hubbard publia *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*; dans la préface il déclare que ce livre a été préparé sous les yeux de Rodrigues et publié pour satisfaire le vœu exprimé par lui avant de mourir.

[2] Taxile Delord cite ce mot, qui courait dans le monde financier : « Vous ne réussirez pas, disait-on dernièrement à un industriel qui fondait une grande entreprise, vous n'avez pas de juif dans votre Compagnie. — Rassurez-vous, répondit-il, j'ai deux saint-simoniens. » Taxile Delord, *Les troisièmes pages du journal Le Siècle. Portraits modernes*, 1861, in-8°. — Proudhon écrivait en 1853 au prince Napoléon : « M. Péreire est le représentant et le chef du principe saint-simonien de féodalité industrielle qui régit en ce moment notre industrie nationale. » Sainte-Beuve, *Vie de Proudhon*, p. 323.

[3] V. Hippolyte Castille, *Les frères Péreire*, 1861, in-32°. Les saint-simoniens, de leur côté, firent souvent l'éloge des deux financiers. Adolphe Guéroult, sous le pseudonyme de Théophraste, publia une biographie d'Emile Péreire (1856), où il signalait la baisse de l'intérêt comme le but principal du grand banquier. Barrault, l'ancien prédicateur saint-simonien, fit un livre (*Le chemin de fer du Nord en Espagne*, 1858) pour louer l'œuvre du Crédit Mobilier; il y montrait que la création des chemins de fer est le plus sûr acheminement vers la fraternité des peuples.

drigues, fonda le dogme saint-simonien ; un grand homme de bien, Olinde Rodrigues, s'occupa d'améliorer la condition des classes laborieuses; de remarquables financiers, les Péreire, en hâtant la baisse de l'intérêt, contribuèrent à diminuer les gains du capitaliste pour augmenter les profits du travailleur. Saint-Simon avait annoncé qu'au lieu d'attendre le bonheur d'une vie future, on devait, par le travail, le trouver sur la terre ; les juifs demeurèrent fidèles aux traditions de leur race et de leur religion en cherchant à réaliser le paradis terrestre.

GEORGES WEILL.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I

פלילי et פלילה.

On rattache généralement ces mots au verbe פלל, et on les explique par « juge » et « justice ». M. Buhl, dans son édition du dictionnaire de Gesenius, conserve cette explication, mais il y met un signe de doute. Le doute est, en effet, permis, car le sens de justice est inadmissible dans la plupart des passages où פלילי et פלילה se rencontrent.

Dans Ex., XXI, 22, ונתן בפללים ne peut pas vouloir dire : « (Le coupable) paiera selon l'estimation des juges. » La préposition ב après נתן signifie « pour, en échange de », et non pas « d'après ». Ensuite, le mot « estimation » est ajouté arbitrairement, et cette traduction de ונתן בפללים contredit ce qui précède dans le verset : « Il paiera l'amende comme le mari le lui imposera. » C'est le mari qui fixe l'amende, et non le juge. Enfin, l'autorité judiciaire est appelée dans cette série de chapitres אלהים. Pour déterminer le sens de פלילים, il faut, avant tout, savoir ce qu'on doit entendre par אם יהיה אסון. Il est étonnant que la plupart des exégètes aient appliqué le mot אסון à la mort de la femme heurtée, au lieu de le rapporter uniquement à la perte de l'enfant. S'il s'agissait de la mère, outre qu'il est rare qu'une femme succombe aux suites d'un tel accident, le cas rentrerait dans la catégorie de tous les homicides par imprudence. Si le législateur biblique a cru devoir consacrer à ce cas un paragraphe spécial, c'est parce que la victime est un être qui n'est pas encore né. L'enfant n'étant pas venu à terme, on pourrait croire que l'auteur de sa mort ne doit pas être

châtié. C'est pourquoi le législateur a trouvé nécessaire de dire que le meurtrier involontaire doit être puni, et c'est pour cette raison qu'il ajoute ונתת נפש תחת נפש : la vie de l'enfant vaut autant que celle d'un homme. La loi du talion, formulée à plusieurs reprises dans la Bible (Lév., XXIV, 20 ; Deut., XIX, 21), n'exprime pas tant le principe même de la justice que le principe de l'égalité devant la justice.

Dans le cas où l'enfant naît viable, celui qui a été cause de l'accouchement prématuré doit payer une amende pour l'accident, bien qu'il n'y ait pas eu de suites fâcheuses. Le mot פלילים désigne donc ici l'accident sans conséquences graves, tandis que אסון est l'accident avec conséquences mortelles. Nous tâcherons plus loin de préciser le sens du mot פלילים.

Les mots ואויבינו פלילים (Deut., XXXII, 31) ne peuvent guère se traduire : « Nos ennemis sont des juges ». D'après les versets qui suivent, il faut voir dans פלילים une épithète marquant l'outrecuidance ou la méchanceté des ennemis. L'idée générale du passage est que les ennemis d'Israël s'attribuent à eux-mêmes ou à leurs dieux leurs victoires, au lieu d'y voir la volonté du Dieu d'Israël (cf. Is., X, 5 et suiv.). Par suite, ils outrepassent les ordres de Dieu et abusent cruellement de leur triomphe. Il est probable qu'il y a une lacune entre la première partie du verset 31 et la seconde, car כי לא כצורנו צורם indique que les dieux des payens ne ressemblent pas au vrai Dieu et ne sauraient donner la victoire à leurs partisans, tandis que אויבינו פלילים doit stigmatiser la cruauté des ennemis. Il n'y a pas de parallélisme entre ces deux phrases. Mais, quoi qu'il en soit, פלילים, dans ce verset, ne peut signifier « juges ».

Le mot פלילי se trouve deux fois dans Job, XXXI, 11 et 28, comme adjectif de עון [1], et on le traduit communément par « méritant d'être jugé », qualification bien faible pour l'adultère et l'idolâtrie, et d'autant plus étrange que Job parle de péchés commis en secret.

Enfin, dans Isaïe, XXVIII, 7, פליליה est en parallélisme avec ראה « vision », et paraît désigner l'oracle rendu par les prêtres. Dans XVI, 3, où פלילה est probablement une faute pour פליליה, le mot parallèle est עצה « conseil ». Pour ces deux passages on peut, à la rigueur, admettre le rapprochement de פליליה avec פלל « juger, intervenir ». Toutefois, un oracle et un conseil ne sont pas nécessairement un jugement.

[1] Il semble que dans le verset 28 on ait combiné deux leçons : עָוֹן פלילי, comme v. 11, et עון פלילים, ce qui a donné עָוֹן פלילים.

En laissant provisoirement de côté les versets d'Isaïe, on voit que le sens de פלילי ne s'éclaircit pas beaucoup à l'aide du verbe פלל. Or, cette dérivation ne s'impose pas, car פלילי peut très bien venir de la racine פלי. Nous avons fait remarquer déjà dans cette *Revue* (t. XXIV, p. 107, note 2) que, pour éviter le redoublement du *vav* ou du *yod*, on remplace fréquemment une de ces lettres par la consonne forte qui l'avoisine. C'est ainsi que, dans le *piel*, le *poual* et le *hitpael* des verbes ע"ו et ע"י, la deuxième radicale est remplacée par la troisième, ex. כוֹנֵן, שׁוֹבֵב, התכוֹנֵן. Il en est de même d'un certain nombre d'adjectifs הוֹלֵל (Ps., LXXV, 5) de הול; זוֹלֵל (Deut., XXI, 20) de זול; לוֹצֵץ (Osée, VII, 5) de לוץ; סוֹרֵר (Deut., XXI, 18) de סור, (סרר Osée, IV, 16 est un dénominatif de סוֹרֵר); עוֹלֵל et עוֹלָל (Lam., I, 5; II, 11); רוֹמֵם (Ps., CXVIII, 16; CXLIX, 6) de רום; שׁוֹבָב et שׁוֹבֵב (Is., LVII, 17; Jér., XXXI, 22) de שוב; שׁוֹלֵל (Job, XII, 17) de שול, cf. arabe אתול « insensé »; שׁוֹקֵק (Is., XXIX, 8), de שוק; שׁוֹרֵר (Ps., V, 9) « ennemi » de שור « viser »; et peut-être עוֹנֵן « devin » de עין « œil ». Tous ces adjectifs sont du même type que גַּנָּב et חַגֵּר (pour *haggir*); *pa''al* et *pa''il* sont devenus, dans les racines ע"ו, *pa'lal* et *pa'lil*. Le substantif ניחוח « satisfaction » paraît être aussi pour נִיוּחַ ou נִיחוּחַ [1]. En arabe, les verbes avec 2e radicale *vav* ou *yod* ont un infinitif de la forme פִּיעוֹלָה, qui devient פִּילוֹלָה, exemple כִּינוֹנָה, צִירוֹרָה. On trouve aussi *fûlal* pour *fu''al*, exemple עוֹטָט pour עֵיטָט, כוֹלָל pour כֵּיוֹלָל.

Pareillement, la troisième radicale, quand elle est faible, peut être remplacée par la seconde : זנונים est sûrement pour זנויים; הגיג vient de הגי; ערירי « sans postérité » a une étymologie claire, si on le fait venir de ערי « vider » (forme פְּעִיעִי pour פעילי). אליל « idole » nous paraît venir de la même racine que אֵל « Dieu », אלי, et serait pour אליי. Tandis que אל est le vrai dieu, אליל est descendu au rang de faux dieu, comme *deva*, chez les Perses, est devenu démon et comme le mot démon lui-même a perdu son sens primitif de génie. Le mot ישיש « vieillard, homme expérimenté » paraît se rattacher à תושיה « sagesse », et à יש, racine ישי [2].

S'il en est ainsi, il est permis de dériver פלילי de פלי, qui signifie « séparer, distinguer » et se confond souvent avec פלא. Il devient alors plus facile d'expliquer le sens de פלילי et de פלילה. Dans le

[1] C'est sans doute en vertu de la même tendance que חנית, שפר, קשת, דלת ont le pluriel חניתות, שפתות, קשתות, דלתות. On a évité la rencontre du *vav* avec la voyelle.

[2] Nous avons eu tort de rapprocher (*Revue*, t. XXXI, p. 133) ces mots de שי, qui, selon nous, vient de רשי, car רשי et ישי sont deux racines différentes, de même que רדי et ידי.

passage de l'Exode, פלילים désignerait la naissance prématurée, parce que c'est une chose insolite, extraordinaire. La phrase ואויבינו פלילים signifierait littéralement : « Nos ennemis sont extraordinaires », c'est-à-dire, agissent avec présomption et cruauté. Dans Job, עון פלילי veut dire tout naturellement un péché inouï. Enfin, dans Isaïe, פליליה peut désigner la sagesse mystérieuse des oracles. De la sorte, on peut interpréter פלילי et פליליה de la même manière dans tous les passages où ces mots se rencontrent, et cette interprétation s'adapte sans effort au contexte.

MAYER LAMBERT.

II

Isaïe, ch. XXVIII, v. 28.

Ce verset est un des plus difficiles d'Isaïe ; ce sont les mots לחם יודק qui présentent la difficulté principale. Dans le verset précédent, le prophète parle de la nielle, qu'on ne foule pas avec un chariot pointu, mais qu'on bat avec une verge. Il paraît évident, au premier coup d'œil, que le v. 28 explique le verset précédent ; לא בחרוץ יודש קצח est complété par כי לא לנצח אדוש ידושנו, et והמם גלגל עגלתו ופרשיו לא ידקנו se rapporte à ארפן עגלה על כמן יוסב. Mais, comme les mots לחם יודק interrompent la suite de ces deux versets, force a été aux interprètes de comprendre le v. 28, non pas comme l'explication du verset précédent, mais comme une antithèse à לחם יודק ; ils ont alors pris ces mots pour une proposition interrogative (Hitzig, Delitzsch, etc.) et כי dans le sens de לא כי, ce qui est par trop forcé.

A mon avis, les mots לחם יודק appartiennent à la fin du verset précédent, et שבט לחם, « la verge à pain », est le nom de l'outil qui servait à battre quelques sortes de blé. La traduction des Septante : τὸ δὲ κύμινον μετὰ ἄρτου βρωδήσεται (la nielle se mange avec du pain), bien que tout à fait fausse, nous présente encore les traces d'un texte où les mots כמן et לחם étaient joints l'un à l'autre. Les deux versets forment alors un tout et présentent un parallèle parfait :

כי לא בחרוץ יודש קצח
ואופן עגלה על כמן יוסב
כי במטה יחבט קצח
וכמן בשבט לחם יודק :
כי לא לנצח אדוש ידושנו
והמם (והמון ?) גלגל עגלתו ופרשיו לא ידקנו :

Isaïe, ch. xxv, v. 5.

Les difficultés que présente ce verset proviennent également, à ce que je crois, d'une division inexacte. D'abord, en admettant que חרב בצל עב doive être compris comme s'il y avait כחרב, ce qui paraît forcé, on ne peut pas supposer que le prophète ait employé la comparaison de כחרב deux fois dans le même verset. Ensuite, comment comprendre la phrase : כחרב בציון שאון זרים תכניע, « Tu domptes les clameurs des barbares comme la chaleur dans un endroit aride » ? Mais c'est justement dans un lieu aride que la chaleur est le moins domptée ! Enfin, il ne faut pas perdre de vue que les עריצים étaient comparés dans le verset précédent à l'averse : כזרם קיר. Est-il alors vraisemblable que le prophète ait oublié cette figure pour dire que le chant de triomphe des עריצים sera étouffé comme la chaleur par les nuages ?

Toutes ces difficultés disparaissent si nous rattachons תכניע aux mots suivants et tout le verset 5 au verset précédent. Alors, nous aurons deux images d'un parallèlisme parfait. Dieu est pour le pauvre un refuge contre la tempête, un abri ombragé contre la chaleur (comme dans ch. IV, v. 6) :

כי היית... מחסה מזרם צל מחרב

Et le prophète ajoute en expliquant ces images :

כי רוח עריצים כזרם קיר
כחרב בציון שאון זרים

Mais Dieu sauve le pauvre de l'un et de l'autre :

תכניע חרב בצל עב
זמיר עריצים יענה

Isaïe, ch. xxv, v. 2.

Le même chapitre xxv contient le passage suivant (v. 2) :

כי שמת... ארמון זרים מעיר לעולם לא יבנה

Le mot מעיר ne donne pas ici un sens satisfaisant ; on s'attend plutôt à une expression indiquant l'idée de ruine et formant un parallèle avec גל et מפלה. Je propose donc le mot מְעִי, qui se trouve justement avec מפלה dans Isaïe, XVII, v. 1. L'erreur du copiste s'explique par le mot מעיר, qui se trouve dans le même verset.

Isaïe, ch. xxx, v. 17.

אלף אחד מפני גערת אחד מפני גערת חמשה תנוסו

Pour rendre le verset plus clair, quelques interprètes (Gesenius, etc.) ont voulu ajouter רבבה devant תנוסו, par comparaison avec Deutér., xxxii, 30. Mais là ce sont deux qui font fuir dix mille ; il est donc invraisemblable que le prophète ait affaibli l'effet de Deutér., en supposant cinq persécuteurs pour dix mille hommes. En outre, comme מפני devrait être précédé d'une conjonction, nous en concluons que c'est devant ce mot qn'il y a une lacune. Le mot qui manque est, à mon avis, ויחד dont l'omission s'explique par le mot אחד qui le précède. La conjecture וכאיש אחד, à laquelle je pensais un moment, l'expliquerait encore mieux, mais les trois אחד présenteraient une cacophonie que l'on ne peut pas supposer chez notre prophète. Je préfère, par conséquent, la conjecture :

ויחד מפני גערת חמשה תנוסו

Paris, le 13 novembre 1895.

IGNACE LEDERER.

LE MOT יום SUIVI DES NOMBRES ORDINAUX

L'absence de l'article devant le substantif dans יום ששי, יום השביעי, a frappé les grammairiens et les exégètes ; on y a vu une dérogation à la règle de l'accord du substantif et de l'adjectif, et on en a rapproché l'habitude qu'a la langue talmudique de supprimer l'article dans des expressions comme אדם הראשון. Certains ont voulu même conclure de cette irrégularité que les passages où elle se rencontre sont relativement modernes. Mais cette conclusion ne serait justifiée que si nous trouvions ailleurs היום הששי, היום השביעי. Or, la Bible ne nous en fournit pas d'exemple. Il est curieux, en effet, de constater que l'article est absent partout où il se serait montré sous forme de consonne, et ne paraît que là où il se réduit à une voyelle. Ainsi, le texte masorétique porte יום

השלישי (Lév., IX, 6); יום הששי (Gen., I, 31); יום השביעי (*ibid.*, II, 3; Ex., XII, 15; XX, 10; Deut., V, 14), et מיום השמיני (Lév., XXIII, 7); mais plus de cent fois בַּיּוֹם avec un nombre ordinal (Gen., II, 2, etc.; Exode, II, 13, etc.; Lév., VII, 17, etc.; Nomb., VI, 9, etc.; Deut., XVI, 8; Josué, VI, 4, etc.; Juges, XIV, 15, etc.; I Samuel, XXX, 1; II Sam., XII, 18; I Rois, VIII, 66, etc.; II Rois, XX, 5 et 8; Jér., XLI, 4; Ez., XLIII, 22, etc.; Osée, VI, 2; Esther, I, 10, etc.; Esd., VIII, 33; Néh., VIII, 13, 18; II Chr., VII, 9, etc.) et une fois לַיּוֹם השלישי (Ex., XIX, 11). Il est regrettable qu'en regard de tous ces passages, ceux où יום se trouve sans la préposition ב ou ל soient si peu nombreux; mais ils suffisent à établir la règle que nous venons de donner. Même avec הראשון on rencontre מיום (Ex., XII, 15), mais בַּיּוֹם (Ex., XII, 15, 16; Lév., XXIII, 7, etc.; Nomb., VII, 12, etc.; Deut., XVI, 4; Juges, XX, 22). C'est seulement dans Néhémie, VIII, 10, et Dan., X, 12, qu'on trouve היום הראשון. S'il y a donc une conclusion à tirer de l'examen des textes, c'est que la tendance postérieure était de mettre l'article avec le mot יום, et on comprend alors que les Masorètes, ou la tradition qu'ils représentent, aient mis l'article partout où ils pouvaient le faire sans altérer le texte consonantique. Il est impossible d'admettre que la règle primitive ait été de mettre l'article avec ב et ל et de le supprimer partout ailleurs. Il est plus vraisemblable que l'on prononçait anciennement בְּיוֹם השביעי, לְיוֹם השלישי.

Il reste à expliquer pourquoi le mot יום n'a pas l'article devant les nombres ordinaux. L'anomalie n'en est pas une, si l'on admet que יום n'est pas à l'état absolu, mais à l'état construit. On disait en hébreu : le jour du premier, le jour du deuxième, etc. Il est probable que tout au début on a dit : היום הראשון, היום השני, etc.; puis on a supprimé היום et l'on a employé substantivement les mots הראשון, השני. Plus tard on a repris le mot יום et on l'a mis à l'état construit avec les nombres ordinaux indiquant les jours, parce qu'ils étaient devenus des substantifs. En tout dernier lieu on a oublié que יום était à l'état construit, et, partout où cela était possible, on a rétabli l'article.

En arabe, les mots דאר אלדניא et דאר אלאכרה présentent un cas analogue à celui de notre mot. On a d'abord dit אלדאר אלדניא et אלדאר אלאכרה, puis אלדניא et אלאכרה, qui sont employés couramment sans le mot דאר, et, enfin, on a replacé le mot דאר à l'état construit devant ces deux mots.

Une autre expression où l'on a méconnu l'état construit est נפש חיה. Raschi déjà fait observer que חיה a ici le sens de חיות « vitalité ». נפש חיה répond à נשמת חיים et à רוח החיה (Ez., I, 20; X, 17),

bien qu'avec une acception un peu différente. Le mot חיה est, d'ailleurs, employé comme substantif dans Is., LVII, 10; Psaumes, LXXVIII, 50; CXLIII, 3; Job, XXXIII, 18, 22, 28. Donc, נפש החיה (Gen., I,22; IX, 10; Lév., XI, 10, 46) est très correct.

MAYER LAMBERT.

'ΟΛΟΦ'ΕΡΝΗΣ, 'ΟΡΟΦ'ΕΡΝΗΣ, 'ΑΡΤΑΦ'ΕΡΝΗΣ

Le nom du prétendu général de Nabukodonosor qui finit si tragiquement devant Béthulie a déjà été l'objet de plusieurs étymologies. On y a généralement reconnu un nom d'origine iranienne. Toutefois Grotius voyait dans ce mot הלפרנחש, « lictor serpentis ».

Le second élément a été identifié depuis longtemps avec le perse **farna** « gloire », qui se trouve dans les noms propres 'Ινταφέρνης = **Vinda-farna** « qui a obtenu la gloire », 'Αρταφέρνης = ***Arta-farna** « qui a une gloire excellente », Δαταφέρνης, Τισσαφέρνης, etc. La farna est la τύχη, et surtout la τύχη βασιλέως de Strabon. Pour expliquer le second élément, on a admis que Ὀλοφέρνης était la corruption (?) du nom d'un roi de Cappadoce 'Οροφέρνης, qui vivait du temps d'Alexandre le Grand (Pott, *Z. D. M. G.*, 1859). Du fait que ces deux noms se ressemblent il ne s'en suit pas absolument qu'ils soient identiques. De plus, le nom du roi de Cappadoce varie entre 'Οροφέρνης, 'Ορροφέρνης, et aussi 'Ολοφέρνης, tandis qu'il n'y a qu'une forme du nom biblique. Ceci posé, je crois que la forme perse de ce nom est ***Arta-farna**, c'est-à-dire qu'il est un doublet de 'Αρταφέρνης.

En effet, le groupe perse — **rt** — devient en persan. — hl — et l.

Exemples P. **arta**-van « juste », pehlvi a**hl**av
P. **arti** « justice », pehlvi a**hl**.

On remarquera que ces deux exemples sont empruntés au mot arta lui-même. On en pourrait citer bien d'autres : **partava**, nom des Parthes, pehlvi : pa**hl**av.

Il s'ensuit que la forme hébraïque du nom devait être אהלפרן.

Ceci ne peut être vrai que si, à l'époque à laquelle a été composé

le livre de Judith, les changements phonétiques qui ont fait du perse le persan moderne, étaient déjà accomplis. On peut trouver des exemples prouvant que dans les premières années du premier siècle de l'ère chrétienne et au moins dans la première moitié de ce siècle, des formes aussi altérées que a h l pour **Arta** étaient possibles : on trouve, en effet, dans Ctésias le nom propre Σφενδαδάτης, Zend **Speñtô-dâta**, avec le changement du t en d qui caractérise le passage du perse au persan moderne. ***Tigri**, Zend *Tighri*, flèche et nom d'une divinité, était déjà devenu T î r, qui est la forme persane du temps d'Alexandre, dans Tiridate = ***Tigri-data**, créé par le Dieu T î r, à côté de Tigrane, qui conserva longtemps encore la forme antique. On connaît déjà un Tiridate 248 ans avant l'ère chrétienne (Drouin, *La Numismatique araméenne*, extrait du *Journal asiatique*, p. 7). Ῥοδογύνη, celle qui a le teint d'une rose, ***varta** (prouvé par le pehlvi v a r t â et le persan g u l et par l'emprunt arabe w a r d[1]) **gona**, 141 av. J.-C.

Dès que l'on franchit l'ère chrétienne, on voit les formes modernes se multiplier et les formes anciennes s'éteindre.

La Perse **Vindafarna**, Ἰνταφέρνης, devient Gondopharès, première moitié du premier siècle.

***Mitra-data**, créé par Mitra, devient Meherdates, en l'an 50 (Tacite).

Enfin, toute la numismatique des Indo-Parthes, qui avaient adopté le panthéon iranien, montre que, dans les commencements du premier siècle, les formes modernes du Persan avaient évincé les anciennes.

Mitra, Zend *Mithra*, devient MIOPO, MIIPO, etc., ce qui est déjà le persan m i h i r, *forme plus moderne que le pehlvi employé aujourd'hui encore*, m i t r o.

Aurvat-aspa « qui a des chevaux rapides », épithète du soleil, ΑΡΟΟΑϹΠΟ. Pehl.-pers., L o h r â s p.

Zend *Vâta*, dieu du vent, ΟΑΔΟ, pers. b â d.

Zend *Verelhraghna*, dieu de la victoire, ΟΡΛΑΓΝΟ.

Ces exemples sont tirés de Marc Aurèle Stein, *Zoroastrian deities and Indo-Scythian Coins.*

Or l'Indo-Scythien Huvishka règne en 78, et c'est sous son règne qu'apparaissent les légendes monétaires en langue iranienne. Ses prédécesseurs employaient uniquement la langue grecque. Il est à présumer que ces formes avaient cours déjà depuis longtemps avant de venir servir de légende à des pièces de monnaie.

[1] Dans l'araméen juif, *varda* ou *vrada*, rose, en syriaque *vardâ*, dans l'hébreu talmudique *verad*.

Il n'y a rien d'extraordinaire à ce que le grec ait transcrit Ὀλοφέρνης ce qui devait être Ahlfarn, אהלפרן.

En effet, le grec ne possède pas l'aspirée *h*, qui se trouve dans le mot persan, en second lieu, dans beaucoup de transcriptions de mots étrangers, il remplace a par o.

Ex. (ces exemples n'étant pris que dans les langues anciennes) : Ζωροάστρης, Zend *Zarathushtra*; Ὠρομάζης, Perse **a[h]ura mazda**; Ῥοδογύνη, Perse ***varta-gona**; Γωραράνης, Pehlvi Varahran.

Il reste à savoir si la date de la composition du livre de Judith permet de descendre jusqu'au milieu du second siècle avant l'ère chrétienne. Ce dernier point regarde les exégètes de l'Ancien Testament, les divergences d'opinion des savants qui ont étudié ce livre ne permettent pas à un profane de prendre parti dans un débat qui lui est étranger. Peut-être cette discussion toute philologique fournira-t-elle, si elle est exacte, une donnée pour la date de la rédaction du livre de Judith.

E. Blochet.

QUELQUES MOTS SUR LE YOSIPPON

Mon savant ami M. Chwolson, qui s'occupe en ce moment de préparer pour l'impression la version arabe du Yosippon, a bien voulu me signaler un article important de M. Conrad Trieber, publié, en 1895, dans les Mémoires de la Société scientifique de Gœttingue, sous le titre de : *Zur Kritik des Gorionides*. M. Trieber arrive à des conclusions très plausibles sur les sources de l'ouvrage hébreu et de l'historien Josèphe.

Ayant la bonne fortune de posséder un exemplaire de la rarissime *editio princeps* du Yosippon [1], j'en profite pour soumettre au public quelques doutes sur des points de détail, qui ne diminuent, d'ailleurs, en rien la valeur des recherches de M. Trieber.

A la p. 381, il avance que M. Steinschneider n'a jamais vu l'impression de Mantoue, et croit pouvoir l'inférer d'un passage des *Hebraïsche Uebersetz. d. Mittelalters* (1893). Or le doyen

[1] Sur l'avis de M. Chwolson, je vais la faire réimprimer à cause de son importance pour *l'histoire* mystérieuse de ce livre *d'histoire*, qui, avec sa physionomie singulière et les problèmes de filiation littéraire et de culture scientifique qu'il soulève, nous réserve encore bien des surprises.

des bibliographes juifs dit seulement (*l. c.*, p. 898, note 283) : « Höchst selten, mir unzugänglich », ce qui est bien différent : il ne lui a pas été loisible de procéder à une collation au moment où il rédigeait ses notes sur le Yosippon, mais il a bel et bien eu le livre entre les mains, comme le prouve sa description minutieuse dans le Catalogue des imprimés hébreux de la Bodléienne (col. 1549-1550) avec la mention expresse : « Exstat vero expl. Bodl. ». Il avait alors déjà compulsé (*ibid.*, 1550) un second exemplaire au Musée Britannique (*Cat. of the hebr. books of the libr. of the Brit. Mus.*, par Zedner, 1867, p. 344), qui commence par ce préambule rimé :

בשם האל רם ועליון
אחל ספר, בן גוריון

préambule qui, ainsi que le mot initial de l'ouvrage אדם, est tracé à la main et manque à la Bodléienne. On sait que les incunables, fidèles à la tradition, laissaient un champ libre aux enlumineurs en leur abandonnant les titres des ouvrages et le commencement des chapitres ; souvent l'artiste a fait défaut, et le livre est resté inachevé ; d'autres fois, on s'est contenté d'écrire purement et simplement ce qui devait être peint; dans certains cas, l'imprimeur guidait la main du coloriste en plaçant dans un coin une minuscule destinée à être transformée en une brillante majuscule. J'ai dans ma bibliothèque un *De mulieribus claris* de Boccace, imprimé vers 1475 d'après la quatrième manière ; la première est celle, entre autres, de la Bible Mazarine; la deuxième est représentée, dans notre cas, par l'exemplaire du יוסיפון qui se trouve à la Bodléienne ; la troisième, enfin, est commune à celui du Musée Britannique et aux trois qui ont appartenu à Rossi. Celui-ci dit, à la p. 116 de ses *Annales Hebraeo-Typographicae Saec. XV*, imprimées à Parme en 1755 : « Quæ antiqua manu luculentisque majoribus litteris formæ germanicæ in meis omnibus exemplaribus suppleta sunt in amplo spatio ; quod ob id reliquerat typographus, præmisso minoribus litteris, quæ Conationas impressas perfectissime imitantur, vocabulo יוסיפון Josiffon. »

Telle est aussi la particularité de mon exemplaire et de celui du séminaire israélite de Breslau ; celui de la Bibliothèque nationale de Paris étant incomplet [1], on ne saurait rien en dire. Le mien offre encore les marques distinctives suivantes :

[1] Il provient du fonds de la Sorbonne ; v. Zotenberg, *Cat.*, n° 1308. — La collection Merzbacher, dont feu N.-R. Rabbinowitz a dressé le catalogue, contient aussi un Conat. Il manque une feuille à l'intérieur de celui de Breslau. Il en existe aussi un exemplaire à la Bibliothèque de l'*Alliance israélite* à Paris.

1. Un acte de possession au-dessous de la colonne droite du titre, en caractères cursifs italiens, de la même main qui a procédé à la pagination complète du livre :

זה הספר של כמה"הר (כבוד מורנו הרב החבר רבי) יחיאל הכהן.

2. Immédiatement au-dessous, comme tracée de la pointe d'une plume d'oie retournée, pour ne pas détériorer le volume, une signature autographe dudit possesseur : ליחיאל כהן, et qui montre que la première notice émane de la personne qui lui a cédé le livre.

3. Sous la partie gauche du titre, une inscription assez longue, qui continue sur la marge le long de la deuxième colonne du texte :

1re ligne. { זה הספר של יחיאל מרדכי ניסים בל"אא (בן לאדוני אבי) מרדכי הכהן (la lecture de ce dernier mot n'est pas certaine).

2e ligne. שמצאתי בספרים של החכם השלם כמו"הרר יחיאל הכהן נא[ם]
ריש מתבתא מעיר
אנקונא יע"א (= יבנה עיר אלהים)
אברהם (après le א vient dans l'original le sigle d'Abraham),

en caractères cursifs italiens, d'une encre pâlie par le temps, de la main du frère de Yehiel, sauf la première ligne, qui est peut-être de la main de Yehiel; il semble qu'outre l'humidité qui a rongé les bords de certains feuillets et, s'étant épanchée sur tout le volume, a couvert de sa patine surtout la première et la dernière page, l'homme s'est attaqué à la première ligne de cette inscription afin de certifier le passage du livre d'une branche de la famille à l'autre.

4. Çà et là, quelques gloses, qui prouvent qu'Abraham, le directeur de l'Académie d'Ancône, a étudié le Yosippon avec zèle.

5. La reliure en parchemin, collée sur du carton, nous a conservé une כתובה très belle, ornée de colonnes et de rinceaux, surmontée d'un écusson qui représente un lion rampant lampassant parti de l'un en l'autre, et datée du 29 Heschvan 5387 de l'ère de la création = 1559 de la destruction du second temple ; la jeune mariée était d'Ancône, le fiancé venait de l'Aquila (מלאקוילא).

6. La bande de parchemin qui sert à retenir ensemble les feuilles du livre sous le dos de la couverture est un fragment d'un document latin en belles onciales, d'un siècle antérieur.

7. Le f. 136, que Rossi déclare d'ailleurs être blanc, n'existe pas dans mon exemplaire, qui donne le texte complet ; mais comment expliquer le nombre 168 qui figure dans la description succincte

de celui du Musée Britannique? 32 feuillets de garde seraient excessifs [1] ; chez moi, deux ont été ajoutés lors de la reliure.

8. A l'intérieur du volume, j'ai trouvé pliée en deux une feuille tronquée, portant les signes caractéristiques d'un incunable ; j'ai réussi à l'identifier avec le f° 19 du *In tertium librum Sententiarum Opus* de Duns Scot, Venise, 1477, cité par Paul Marais à la p. 100 de son *Catalogue des Incunables de la Bibliothèque Mazarine*.

La leçon נוקלאוס pour Nicolas Damas, que M. Trieber donne à la p. 386, est sans doute un lapsus, car l'édition Conat porte מקלאוס, ce qui est simplement une faute d'impression, vu que plus loin on lit ניקולאוס orthographié tout à fait correctement. Dès les premières pages, du reste, l'*editio princeps* fourmille de noms propres rendus fautivement, soit par la négligence de l'ouvrier typographe, soit à cause de sa trop grande servilité au modèle manuscrit qu'il avait sous les yeux : ainsi, פרקנוס pour פרנקוס, בורסן p. כורסן.

Le jugement porté à la p. 390 : « Aus Panodoros ist auch wohl das einzige nach der Weltära angegebene Iahr 4470 übernommen, welches für die Cleopatra angegeben und durch Ol. 1845(44/1) erklärt wird. So viel Worte, so viel Fehler. Mit Sicherheit ist nur das fünftausendste Iahr herzustellen, aber auch mit 5470 ist nichts anzufangen ; ein jeder Ænderungsversuch erscheint aber gewagt », est sujet à caution. Si l'on considère que, dans l'écriture que représentent les types de l'impression de Mantoue, le ד et le ז se confondent aisément, on corrigera Ol. 184 en Ol. 187 = 32/29, ce qui est rigoureusement exact. Le millénaire est faux, cela n'est pas douteux : la barre de gauche du ה a pu être imperceptible dans l'original; mais la date 5470 est juste, si l'on s'en tient à l'ère mondaine d'Alexandrie, qui place la naissance de J.-C. à l'an 5500 de la création ; l'emploi de l'ère d'Antioche, attribuée à Panodore, nous dérouterait complètement. Si l'on tient compte des trois ans qui, jusqu'en 284 de l'ère vulgaire, distinguaient de la date assignée communément à la naissance de J.-C. celle à laquelle s'attachaient les Alexandrins, on en conclura que l'an 5470 correspond en partie au commencement de l'Ol. 187.

M. Trieber en citant un texte assez long, le coupe ainsi à la p. 385 :

ויקרא את שמה סיבסתין וזה פתרונה קסריה ושכתבנו למעלה.
כי אלכסנדר הלך על דריוש וגו׳

ce qui l'induit à faire la réflexion (p. 392) : « Darauf aber beginnt

[1] Faudrait-il lire 138 ?

der neue Satz plötzlich mit dem Siege Alexanders des Grossen ...כי אלכסנדר הלך על דריוש. » Rien, ni dans la disposition typographique des mots dans l'édition de Mantoue, ni surtout dans les usages de la langue hébraïque, ne permet de scinder ainsi un passage parfaitement limpide. Le point doit être placé après le nom de Césarée, et les mots ושכתבנו למעלה annoncent la fin de la digression et régissent la proposition suivante.

La prononciation גושיפוש n'a pas une origine arabe, comme on le suppose à la p. 393, mais s'accorde avec la prononciation italienne : Giuseppe[1]. Le ש représente le son *s* dans les langues romanes, comme en font foi toutes les transcriptions ; et l'on a tort d'affirmer à la page 399 que l'influence de l'arabe se fait sentir en cette occurrence; bien au contraire, le sin est constamment rendu par un ס. Le renvoi au mot טורנוש est peu exact ; l'*editio princeps* met côte à côte : הורנוש et טורנוס, — la dernière forme est plus moderne et représente un certain affaiblissement de la valeur des sons orientaux dans la bouche des Juifs en pays chrétien, surtout dans le Nord.

M. Trieber dit encore : « היתל הוא אטל ; in dem darauf folgenden אך אך scheint der Daich oder Iaik (Ural) enthalten zu sein. » Le second אך commence la phrase suivante : « *Mais* les Hongrois, etc. » ; quant au premier, qui se trouve à la fin de la ligne, cela a dû être un mot de garde qui a été admis dans le texte[2].

J'ignore les raisons qui ont poussé l'auteur à soutenir que les Alpes s'appellent « Dschuz » en arabe et que ce « Dschuz » est identique à יוב. Ce dernier, qui se trouvait sur le passage des Lombards lors de leur descente en Italie, pourrait bien être le mont Jauf, qui surplombe la vallée de la Passer, affluent de l'Adige, et qui est, dans la bouche des Tyroliens, l'équivalent de ce qui en français sonnerait « le mont Jove », en réminiscence de Jupiter. Quant à שביתמו, j'oserais proposer de le lire שדיתמו' et de le rapprocher des Sudetae Montes de la géographie de Ptolémée.

Ne faut-il pas dans le rapprochement des riverains de la Loire avec les בני ריפת, reconnaître l'assonance de ריפת et de *ripa ?*

[1] Ce qu'a déjà relevé Zunz.

[2] Très fréquemment un mot se trouve presque entièrement sur une ligne, mais il suffit qu'une seule de ses lettres n'y ait pas trouvé place pour motiver l'impression totale du mot à la ligne suivante; je ne crois pas que nous ayons affaire ici à un cas semblable, car אך est à son aise dans l'espace laissé libre à la suite de אטל, seulement il n'y a pas d'intervalle entre les deux. La traduction arabe dit : אטיל.

A la p. 400, on lira, non pas : תובל הם היושבים, mais bien : תובל הם תובל שהם היושבים ; c'est une vétille, toutefois les détails les plus futiles ont leur importance dans des recherches de cette nature.

Saint-Pétersbourg, 14/26 décembre 1895.

DAVID DE GUNZBOURG.

UN QUATRIÈME OUVRAGE DE JUDA HAYYOUDJ

On sait que le véritable fondateur de la grammaire hébraïque, Juda Hayyoudj, a composé quatre ouvrages, dont trois ont été publiés, en partie, dans l'original arabe, et, en entier, dans deux traductions hébraïques. Sur le quatrième, on n'avait que des renseignements incertains avant la découverte que j'ai faite d'une notice qui le concerne dans Tanhoum de Jérusalem. J'ai communiqué cette notice à M. Israelsohn, qui en a parlé dans cette *Revue* [1]. Le texte en est ainsi conçu :

וכתאב אלנתף והו כתאב תצריף אלאלפאט אלדי אהמל לכרהא פי כתאב חרוף. אללין וכתאב דואת אלמתלין לכנה עלי נצאם [נטאם] אלאספאר ואלנצוץ אול באול.

« Le *Kitab an-Natf* (livre de l'épilation, en hébreu ספר הקרחה) est un livre qui explique, au point de vue grammatical, le mot qui manque dans le *Kitab Hourouf al-Lein* et dans le *Kitab Dhouat al-Matlein*, parce qu'il suit l'ordre des livres saints et des textes. »

Or, je viens de trouver, dans les mss. de la Bibliothèque impériale publique de Saint-Pétersbourg, quatre pages [2] du milieu d'un commentaire grammatical des Rois qui appartiennent au *Kitab an-Natf*. Entre autres preuves qui m'ont déterminé à rendre à cet ouvrage ce fragment, je citerai la suivante, qui, je l'espère, ne laissera aucun doute. Au mot ויהתל (I Rois, XVIII, 27), notre commentaire dit :

עלי אצלה אלמערוף מן אלבניה אלתקילה הִתֵּל יְהַתֵּל והמא [ואמא] אם כהתל באנוש תהתלו בו התלת בי פאכרג ען אלקיאס וקד שרחת דלך פי צדר האליף חרוף אללין.

[1] *Revue*, t. XIX, p. 306. Voir aussi *Stud. u. Mittheilungen*, V, p. 36, note 3.
[2] Papier oriental, un peu endommagé, écriture très ancienne.

« [Le mot est ponctué] selon la règle connue, comme étant de la forme grave (בנין הכבד) הִתֵּל יְהַתֵּל. Quant à כהתל (Job, XIII, 9) et התלת (Juges, XVI, 10), ils font exception à l'analogie. Je les ai expliqués déjà dans l'introduction à l'ouvrage *Hourouf al-Lein.* »

Qu'on se reporte, en effet, aux traductions hébraïques de ce livre par Ibn Ezra (éd. Dukes, p. 28-29) et par Ibn Gikatilla (éd. Nutt, p. 13), et l'on sera assuré du bien fondé de cette identification.

J'espère donner bientôt de plus amples détails sur cette découverte.

A. Harkavy.

UN FRAGMENT DU LIVRE DES MASCULINS ET FÉMININS DE MOISE IBN GIKATILLA

Je viens également de trouver un fragment de quatre feuillets du כתאב אלתדכיר ואלתאניתּ[1] de Moïse ibn Gikatilla, à qui M. Poznanski vient de consacrer une si savante monographie.

Voici deux passages de ce fragment :

1° Sur le mot תאנה : גמעה עלי אלתדכיר תאנים הטובות וגא ממא תאוה גיריה מתצרפה תאנים הלאת ואחדה האונה לא מחאלה מתל לבונה קאל בדלך צחאב אלמסתלחק[2] וליס קול מן כאלפה בשי[3].

2° Sur תושיה : דכרת הדה אלכלמה לגרא... אשתקאקהא ענדי לאני אתקדתהא מן יש אלדי מענאה איס ווגוד ותאודה גיריה פלמא כאן.

Le fragment s'arrête là.

L'opinion d'Ibn Gikatilla sur le mot תושיה est souvent citée. (Voir Poznanski, p. 100, 116 et 144.)

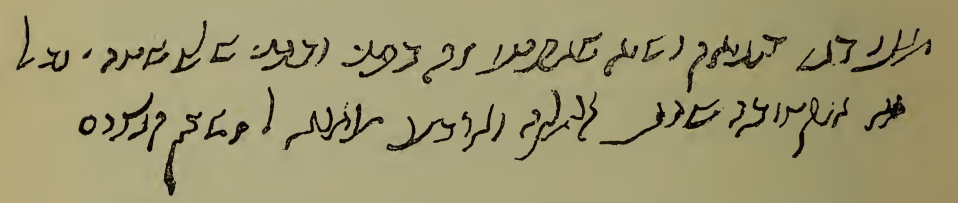
A. Harkavy.

---

[1] Abraham ibn Ezra l'appelle ס' הזכרים והנקבות.
[2] Ibn Djanah.
[3] Samuel ben Nagdela.

NOTE SUR UN DOCUMENT DU XIVe SIÈCLE

Le document que nous publions ci-après est une obligation en date du 4 novembre 1398, par laquelle Jean Astanova d'Aimargues, diocèse de Nîmes, déclare avoir reçu, à titre de prêt, de Vivellas Astruc Nassi, juif d'Avignon, la somme de trois écus d'or. L'original, qui nous a été gracieusement communiqué par M. Bondurand, archiviste du département du Gard, appartient aux archives d'Aimargues, canton de Vauvert, Gard. Il a d'abord cet intérêt historique qu'il nous montre que les Juifs expulsés du Languedoc qui se sont réfugiés dans les Etats du Pape n'ont pas craint, moins d'un siècle après leur exil, de repasser le Rhône pour renouer leurs relations commerciales avec les habitants de la rive droite de ce fleuve, si jamais ces relations ont été abandonnées. Il offre ensuite cette particularité qu'au dos de l'obligation se trouvent les deux lignes suivantes qui nous présentent un spécimen assez rare de la cursive de l'écriture hébraïque provençale du quatorzième siècle, en même temps qu'un document épigraphique difficile à déchiffrer.



M. Neubauer, à qui nous avons soumis ce texte et qui nous a conseillé de le publier, lit le premier mot de la première ligne מעיד[א]ני, ce qui ne nous paraît pas acceptable ; les deux mots suivants se lisent couramment ברנאק נשיא. Le cinquième mot fait שאפרע. Viennent ensuite זה בפני ובפני suivis des trois derniers mots שלש שטה ירבל, qui sont pour nous une énigme. La seconde ligne présente une lecture plus facile. Nous la transcrivons פה אוקטוברה שנת האלפה וארבע מאות לחשבן הנצרם. En somme, cette note nous paraît signifier : Bonjac Nassi annule ceci devant .....ici, au mois d'octobre mil quatre cent selon l'ère chrétienne. De plus compétents établiront certainement un texte plus clair, et peut-être y trouveront-ils des renseignements intéressants.

Boniac[1] Nassi est cité dans *Les Rabbins français* (*Histoire littéraire de la France*, tome XXXI, page 657). Notre document nous apprend qu'il habitait Avignon et confirme qu'il vivait à la fin du XIVe siècle. Vivellas Astruc Nassi, le premier bénéficiaire de l'obligation, était-il son père ou son frère? Il y a toujours, nous semble-t-il, un certain intérêt à connaître exactement par un document authentique l'époque et la ville où florissait cette famille Nassi, qui paraît avoir été très importante.

J. SIMON.

In nomine Domini. Amen. Anno a nativitate ejusdem millesimo trecentesimo nonagesimo octavo, indictione sexta et die quarta mensis novembris tenore hujus presentis publici instrumenti cunctis pateat evidenter quod in presentia mei notarii publici et testium infra scriptorum ad haec specialiter vocatorum et rogatorum, Johannes Astanova de Mayrarguis[2] Nemausensis diocesis, laborator, per se et suos heredes ac in posterum successores quoscumque, bona fide et sine dolo ac fraude aliqua, et absque omni exceptione et conditione tacita vel expressa confessus fuit in veritate et in sua certa scientia palam et publice recognovit Vivellas Astruc Nassi Judeo Avinionis ibidem præsenti, stipulanti et recipienti pro se et suis heredibus et in posterum successoribus quibuscumque, se et eidem debere et ab eodem habuisse et realiter recepisse prout etiam habuit et realiter recepit, reali et continua numeratione, praesentibus me notario et testibus infra scriptis videlicet tres scutos auri, boni auri et ponderis, cunii domini francorum regis, et hoc ratione et ex causa veri, puri et amicabilis mutui per dictum judeum eidem Johanni facti, sic et taliter quod de eisdem fuit dictus Johannes contentus omnino et dictum Judeum ibidem præsentem et suos et omnia bona sua quittavit, liberavit penitus perpetuo et absolvit. . . . . .

Suivent des formules de Droit Romain....

De quibus omnibus et singulis supradictis dictus Judeus creditor petiit sibi publicum et publica fieri instrumenta per me notarium publicum infra scriptum. Acta fuerunt hec Avinione in operatorio sancti Petri quod teneo ego notarius infra scriptus. Testes presentes interfuerunt Magister Franciscus Payrolerii, notarius, habitator Avinionis, Salvator Novelli, dicti loci de Mararguis[1], dicte diocesis.

Notarius Johannes Bessonis, Clericus, Viennencis diocesis, publicus apostolica imperiali et civitatis Avinionensis auctoritatibus notarius.

---

[1] M. Neubauer suppose que Boniac est une abréviation pour Bon Isaac.
[2] Forme fautive pour Armasanicis = Aimarynes.

L'INSCRIPTION DE RIVA[1]

M. Isaïe Luzzatto, notaire à Padoue, m'a entretenu récemment d'une inscription énigmatique qu'on trouve au musée des inscriptions de Riva, dans le palais de justice. Cette inscription paraissait illisible, sauf qu'on y pouvait discerner çà et là le mot צדיק et la date לפרט כ"ה תמוז שי"ג לפק.

Je me souvins aussitôt qu'il s'agissait là de l'inscription publiée par M. Muller et dont M. le baron de Gunzbourg et moi avons traité ici même. Je comparai encore une fois la photographie et je trouvai que les lettres כ"ה תמוז ressortent clairement, maintenant qu'on sait exactement à quoi s'en tenir. De même, le ש de la date de l'année est certain, mais les lettres suivantes que M. Luzzatto lit יג ne sont pas sûres.

Ce qui est hors de doute, c'est que nous sommes loin du XIIe siècle et qu'il nous faut descendre jusqu'au XVIe, pour pouvoir rétablir le nom que célèbre cette épitaphe.

A mon avis, on peut le rétablir. Le mahzor en parchemin qui appartenait autrefois à Michael de Hambourg et qui maintenant se trouve à la Bodléienne, sous le n° 1097, porte, d'après le catalogue de M. Neubauer, p. 300, la signature de son propriétaire, Meschoullam b. Mordochaï קוצר et celle de son frère Menahem, à qui un fils naquit le jeudi צום גדליה 5343, donc en 1582. Nous comprenons à présent le sens de ces mots : מבית קוצר משולם. Cela signifie indubitablement : Ci-gît Meschoullam de la maison de קוצר.

Fait-on bien de lire la suite ainsi : זכות עם צדיקים כולם, ce qui signifierait : avec le mérite du peuple, uniquement composé des justes (cf. ועמך כלם צדיקים, Is., LXII, 21)? Je ne sais ; en tout cas, ces mots n'ont plus rien à faire avec la date. Bien plus, la date est séparée de ce qui précède par un trait, elle est annoncée par לפרט et close par לפ"ק. C'est très probablement שי"ב, comme semble l'indiquer la photographie, ou שיג, c'est-à-dire 1552 ou 1553.

Nous savons d'une manière certaine que la pierre vient de Riva même et qu'elle n'y a pas été transportée d'ailleurs. Nous savons aussi que Mordochaï קוצר fut le possesseur du manuscrit[2] de *Ciouni*, et les lettres du ms. Halberstam 390, f. 79 et 80, don-

[1] Voir *Revue*, XVI, 269 et suiv.
[2] Catalogue des manuscrits hébreux, קהלת שלמה, par Halberstam, p. 141.

nent la date de 1564. Mordochaï, qui était peut-être le père de notre Meschoullam, vivait encore à Riva en 1564. C'est une raison de plus pour rapporter l'inscription à la deuxième moitié du XVIe siècle.

Le nom de קוצר correspond peut-être au nom de famille italianisé de *Cuzzeri*, qui se rencontre encore aujourd'hui en Italie, par exemple à Vérone. A la fin du XVIIIe siècle, on trouve à Mantoue un certain Yekoutiel ben Isaac קוציר, gérant de l'imprimerie du médecin Eliézer Salomon d'Italie. Ainsi, les mots suivants : על ידי הנצב על המלאכה יקותיאל בכת"ר יצחק קוציר ז"ל se trouvent à la fin de l'ouvrage סדר עבודה רבא וזוטא (Mantoue, 1777), de R. Menahem Azaria di Fano, et à la fin de פרקי אבות, *Traduzione degli eccellenti signori M. M. R. R. Simon Calimani e Jacob Seraval.*

DAVID KAUFMANN.

LES JUIFS DANS LES COLONIES HOLLANDAISES

On sait que la Hollande se distingua dans ces derniers siècles par sa tolérance religieuse à l'égard des Juifs. Tandis que les autres pays européens les traitaient avec une extrême rigueur ou les chassaient, elle les accueillit avec bienveillance et leur offrit un asile sûr. Les Juifs témoignèrent leur reconnaissance à la Hollande en contribuant à sa grandeur et à sa prospérité par leur activité, leur expérience des affaires et leur sincère dévouement. Du reste, M. Kœnen, dans sa *Geschiedenis der Joden in Nederland* (Utrecht, 1843), expose longuement les services qu'ils ont rendus à leur patrie d'adoption. Nous ne nous proposons ici que de montrer brièvement l'activité des Juifs émigrés de la Hollande en Amérique, où ils formèrent déjà des colonies au commencement du XVIIe siècle. Nous nous attacherons surtout à l'histoire des colonies juives dans les possessions hollandaises, parce que nous avons déjà publié un résumé de leur histoire dans les autres parties du Nouveau-Monde [1].

[1] Voir *Sketches of Jewish loyalty, bravery and patriotism in the South American colonies and the West Indies*, dans l'ouvrage *The American Jew as soldier, patriot and citizen*, de M. Simon Wolf. Philadelphie, 1895, p. 443-484.

On trouve les premières traces de la présence de Juifs hollandais dans l'Amérique du Sud vers 1623 ou 1624, à l'époque de la conquête du Brésil par les Pays-Bas. Les Juifs de ce pays, qui entretenaient certainement des relations avec leurs coreligionnaires portugais déjà établis dans le Nouveau-Monde, s'enrôlèrent dans la flotte hollandaise quand elle mit à la voile pour s'emparer du Brésil. Comme on accordait le passage libre aux volontaires, de nombreux Juifs en profitèrent sans doute pour aller tenter fortune dans l'autre hémisphère, sous la protection des lois libérales de la Hollande. On sait, d'ailleurs, que la conquête du Brésil fut facilitée aux généraux et amiraux hollandais par les renseignements politiques et militaires que leur fournirent les Juifs qui y vivaient alors sous l'autorité des Portugais [1].

Quelques années plus tard, en 1638, plusieurs groupes du Brésil, parmi lesquels se trouvaient certainement des Portugais, s'élevèrent vivement contre la politique libérale suivie à l'égard des Juifs; ils reprochèrent surtout aux autorités de laisser les Juifs pratiquer librement leur culte. Les protestations furent si violentes et si nombreuses que les autorités durent céder; elles promulguèrent un décret interdisant le libre exercice du judaïsme [2]. Pourtant, le prince Jean-Maurice de Nassau ne cessa de traiter les Juifs du Brésil avec la plus grande bienveillance. Aussi, quand ils apprirent qu'il était décidé à donner sa démission de gouverneur, lui exprimèrent-ils leurs regrets dans une lettre datée de Mauritsstad, 1er mai 1642, et lui offrirent-ils, s'il conservait ses fonctions, une pension annuelle de 3,000 florins [3]. Ce dernier trait, en même temps qu'il montre leur attachement pour Maurice de Nassau, prouve aussi qu'ils jouissaient alors d'une large aisance.

En 1642, 600 nouveaux émigrés juifs de Hollande vinrent rejoindre leurs coreligionnaires du Brésil, sous la direction d'Isaac Aboab et de Moïse Raphaël d'Aguilar [4], leurs rabbins. Leur action se fit surtout sentir d'une façon efficace pendant la pénible période de la guerre de 1645 à 1654. Déjà en 1644, quand les Portugais conspiraient sans cesse contre les Hollandais, la loyauté des sujets juifs avait contribué à sauver la colonie. Les historiens

[1] Cf. G.-A. Kohut, *Sketches*; Pieter Marinus Netscher, *Les Hollandais au Brésil au XVIIe siècle*, La Haye, 1853, p. 14.

[2] Voir Netscher, *l. c.*, p. 94; Daly, *Settlement of the Jews in North America*, 2e édition, New-York, 1893, p. 6; G.-A. Kohut, *l. c.*

[3] Netscher, *l. c.*; Kohut, *l. c.*

[4] Voir mon article dans *Publications of the American Jewish Historical Society*, no 3 (1895), p. 103, 105, 137 et suiv.

mentionnent particulièrement Moïse Accoignes comme ayant révélé aux autorités hollandaises l'existence d'un complot [1].

Quand les Portugais essayèrent, un peu plus tard, d'arracher par la force le Brésil à la Hollande, de nouveau les Juifs aidèrent à la défense de leur pays par leur argent, leurs conseils et leur courage militaire. M. Kayserling [2] nomme particulièrement le brésilien Abraham Coen, qui, pendant le siège de Récife, secourut tous les nécessiteux, sans distinction de croyance. Le rabbin Aboab encourageait par ses paroles enflammées les volontaires juifs qui exposaient bravement leur vie en combattant pour les Hollandais. Dans l'introduction de la « Porte du ciel », de Herrera, qu'il traduisit en hébreu en 1655, et dans un ouvrage poétique plus ancien, il décrit les souffrances endurées par la garnison juive de Récife. Son ouvrage est intitulé : תפלות : **זכר רב** וידויים ותחנות אשר חיבר לקרוא לה' בעת צרתו וצרת קהלתו בבוא עליהם גדודי פורטוגאל בהיותו **בברזיליא** שנת הת"ו וזכר עשה לנפלאות ה' בשירים ותשבחות בהצילו אותם מכף כל אויביהם; il se trouve en ms. à Amsterdam. C'est le seul livre connu sur l'histoire des Juifs en Amérique [3]. En 1654, le Brésil fut définitivement perdu pour les Hollandais. Nos coreligionnaires, jusqu'alors en sécurité dans ce pays, durent émigrer. Aboab, Aguilar et beaucoup d'autres retournèrent à Amsterdam.

Au moment où l'influence juive disparut du Brésil, elle se fit sentir dans la Guyane hollandaise. Un Juif brésilien, intelligent et énergique, David Nassi, obtint, en 1659, de la Compagnie des Indes occidentales, une charte autorisant les Juifs à s'établir et à négocier dans la Guyane française, notamment à Cayenne [4]. Quelques années plus tard, en 1665, une charte analogue fut octroyée aux Juifs de Surinam par le gouvernement anglais [5]. Dès 1660, un groupe de 152 Juifs, conduits par le plus grand poète sefardi du temps, Don Miguel Lévi de Barrios, se rendirent de Hollande à Cayenne [6]. L'âme de ce groupe était Samuel Nassi, appelé le « capitaine de la cité », qui devint très populaire et obtint,

[1] Voir G.-A. Kohut, *Sketches, l. c.*

[2] Dans *Publications of the Amer. Jewish Hist. Society*, n° 3, p. 15; cf. Kohut, *ibid.*, *l. c.*

[3] Voir, pour d'autres informations sur le patriotisme des Juifs au siège de Récife et au Brésil, G.-A. Kohut, *Sketches.*

[4] Cette charte est imprimée dans la *Geschiedenis* de Kœnen, p. 460-466.

[5] Cf. G.-A. Kohut, dans *Public. of the Amer. Jew. Hist. Soc.*, n° 3, p. 104, 136-137, et dans *The American Jew* de Wolf.

[6] Cf. Kayserling, *Sephardim*, 266; *Public. Amer Jew. Hist. Soc.*, n° 3, p. 18; Kœnen, 283-284; Kohut, *Sketches.*

entre autres réformes, l'éloignement du gouverneur Scharphuizen [1].

Quand les Français attaquèrent Surinam en 1689 et en 1712, les Juifs les combattirent avec le plus grand courage ; une fois même, ils se battirent le jour de sabbat [2]. Nous devons aussi rappeler leur bravoure dans la lutte contre l'insurrection des *Marrons* ou nègres fugitifs, qui furent une menace constante pour la colonie de Surinam de 1690 à 1772. Du reste, nous avons déjà montré dans un autre travail [3] le courageux patriotisme dont ils firent preuve dans cette circonstance ; nous avons également déjà parlé ailleurs [4] de leur activité littéraire.

Nous avons utilisé, pour cette étude, des matériaux disséminés dans des ouvrages imprimés et manuscrits. Comme ces sources ne sont pas facilement accessibles, nous croyons utile d'en parler ici avec quelque détail :

1° Nous mentionnerons d'abord un livre imprimé, qui n'est pas du tout connu. Il en existe un exemplaire à Rotterdam, et un autre à la bibliothèque du *Columbia College*, de New-York. Cet ouvrage contient un passage très intéressant sur les cérémonies qui eurent lieu à Surinam lors du centième anniversaire de la construction du temple. On trouve dans cette chronique des détails historiques et littéraires d' un certain intérêt. Voici le titre hollandais complet :

Beschrijving van de Plechtigheden nevens de Lofdichten en Gebeden, uitgesproken op het eerste Jubelfeest van de Synagogue der Portugeesche Joodsche Gemeente, op de Savane in de Colonie Suriname, Genaamd Zegen en Vrede, Op den 12 den van Wynmaand des Jaars MDCCLXXXV (Amsterdam By Hendrik Willem en Cornelis Dronsberg, Boekverkopers op den Dam). Le titre hébreu est ainsi énoncé : **זכר רב** ושמחה וששון ליהודים וגם לבני הנכר הנלוים על ה' במלאת מאה שנה לחנוך בית הכנסת של ק"ק ספרדים **ברכה ושלום בקולוניא סורינאם** יע"א בשיר שבח ותהלה. קול רנה ותפילה. הנם כתובים בספר הזה. ביום ד' ח' לחדש חשון בשנת להיות פקוחות אל הבית הזה לפ"ק. (נדפס באמשטרדם שנת התקמ"ו).

Cet opuscule comprend 47 pages petit in-4°, dont 38 en hollandais et 9 en hébreu [5].

[1] Voir Kohut, *l. c.*

[2] Cf. Kohut, *l. c.* ; Abraham Cahen, *Revue*, XV, 131.

[3] *Sketches*, ch. III, IV et V.

[4] *Early Jewish Literature in America*, dans *Publ. Amer. Jew. Hist. Soc.*, n° 3, p. 125-131.

[5] Pour d'autres renseignements bibliographiques concernant cet ouvrage et ceux dont il est question dans les deux autres numéros, voir mon *Early Jewish Literature*, *l. c.*

2° Nous avons utilisé ensuite un ouvrage plus ancien. C'est un ms. unique qui prouve l'attachement des Juifs à la Hollande dans ses colonies américaines. Nous connaissons ce ms., qui appartient à la bibliothèque du *Columbia College* de New-York, grâce à l'obligeance de M. R.-J.-H. Gottheil. Voici son titre :

Lofzang op den Bleyde Dag der Jnhuldiging van zyn Weledele Gestrenge Den Heere et Mr Jan Gerhard Wichers, Gouverneur Generaal over de Colonie van Suriname, Rivieren et districten van dien, mitsgaders Collonel over de gezaamentlyke militie deezer Landen, etc., etc., etc.

Zijnde daar by Versogt De Edele Achtbaare Heeren Raaden van Politie et Crimineele Justitie derzelver Colonie, etc., etc. in de Hoogd. Joodsche Sinagogue Neve Salom. Op den 2 Juny 1785 ten Syde van de Heeren Benjamin Jacobs, Machiel Jacob de Vries et Salomon Jacob Sanches. Regenten en gedeputeerden der hoogduytsche Joodsche Natie te Suriname, Uyt gesprooken door Juda Machiel de Vries voorzanger der Voornoemde gemeente. Opgesteld door J. J. Rudelsom.

Ce ms. contient 6 feuillets écrits en caractères de fantaisie, mais lisibles, en hollandais et en hébreu. La partie la plus remarquable est le poème en l'honneur du gouverneur Wichers, qui est nommé dans les poèmes hollandais du זכר רב, p. 23-26 [1].

3° Enfin, nous avons pu nous servir d'un ms. de date relativement récente : 23 décembre 1822. Le titre est trop long pour être transcrit ici ; nous l'avons indiqué dans notre *Early Jewish Literature*, *l. c.*, p. 130-131. Le ms. comprend 10 feuillets d'une belle écriture, en hollandais et en hébreu ; par endroits, l'écriture est effacée. A la p. 5, il y a un acrostiche au nom de אברהם דע פעהר. Les prières diffèrent peu de celles de notre rituel. Tout le ms. est intéressant pour l'histoire de la littérature juive à Surinam.

4° Nous citerons encore à titre de document l'*Essai historique sur la colonie de Surinam* (Paramaribo, 1788 ; trad. hollandaise, Amsterdam, 1791), publié en 2 volumes, sur la demande de Dohm. Je reproduirai de cet ouvrage tout ce qui concerne les Juifs de la Guyane dans mon livre sur les Juifs de Surinam que je suis en train de compiler. Il en existe deux exemplaires, l'un au British Museum et l'autre en la possession de M. Lucien Wolf, à Londres.

New-York.

GEORGES ALEXANDER KOHUT.

---

[1] Cf. mon article dans la *Menorah* de septembre 1895, t. XIX, n° 3, p. 149-152.

BIBLIOGRAPHIE

LANDAU (E.). **Die gegensinnigen Wœrter im Alt-und Neuhebræischen sprachvergleichend dargestellt.** Berlin, Calvary, 1896; 236 p., in-8°.

Les mots hébreux ayant deux significations opposées n'avaient été traités jusqu'ici qu'incidemment dans diverses Revues. M. E. Landau a eu l'excellente idée de consacrer à ce sujet un ouvrage spécial, où il réunit tous les mots hébreux et néo-hébreux présentant deux sens contraires, les classe et ajoute ses propres explications à celles qu'en ont données les écrivains antérieurs, notamment les exégètes juifs. Dans une savante introduction, M. L. expose les diverses théories par lesquelles on a cherché à résoudre le problème de l'*énantiosémie* en général et montre que ce phénomène a des causes multiples, qui sont résumées ensuite brièvement (p. 29-30).

Il est regrettable que M. Landau n'ait pas adopté pour son livre un plan conforme à l'énumération qu'il donne des facteurs de l'énantiosémie, et qu'il ait préféré une classification mi-philologique, mi-philosophique, qui déroute le lecteur. Les mots *contraires* sont groupés dans les dix catégories suivantes : I Homonymie avec racines différentes. — II Privatifs. — III L'espace. — IV Le temps. — V Le mouvement. — VI Mots ambigus. — VII Réciprocité. — VIII Sentiments. — IX Tropes. — X Relation. Ce classement artificiel a pour conséquence de réunir des mots où l'énantiosémie est due à des causes distinctes, et de séparer des mots qui auraient dû être réunis, comme ceux qui rentrent dans la classe si importante des vocables à signification *moyenne*.

L'auteur n'a pas su non plus rester dans les strictes limites de son sujet et il a compris dans ses listes des mots qui ont une racine différente comme אהב et איב, ou qui n'ont pas de significations réellement opposées, comme ירשׁ, « prendre possession » et « déposséder ». Des articles entiers ne contiennent rien d'énantiosémique, comme מועד, חדש[1], etc. Par contre, on s'attendrait, d'après l'introduction, à

[1] Dans cet article (p. 122 omis dans l'index) M. L. attribue à Ibn Djanah une erreur que l'illustre grammairien n'a pas commise. Ibn Djanah aurait dit que le

ce que les mots hébreux qui correspondent, dans d'autres langues sémitiques à des mots de sens contraire, fussent expliqués. Or, la plupart des mots cités pages 3-5 ne reparaissent plus dans le corps de l'ouvrage.

Les significations des mots sont rangées souvent dans un ordre défectueux. Ainsi, M. L. donne à גאל (p. 52) les quatre sens suivants : *a*) sauver, *b*) souiller, *c*) racheter, *d*) acheter. Il est clair cependant que sauver est une extension de racheter.

Enfin, maints détails prêtent à la critique : M. L. prend pour certain que lorsqu'une racine simple en hébreu répond à deux racines arabes, c'est l'hébreu qui a réuni des racines primitivement distinctes. Il est plus probable que c'est l'arabe qui a dédoublé des consonnes et a pu ainsi distinguer des nuances d'idée réunies dans l'hébreu. Quand on voit un mot comme שׁלשׁ devenir en éthiopien ሠለሰ et en arabe ثلث, on est obligé de reconnaître que le ש et le ث proviennent d'un même son. Ce qui est vrai, c'est que des racines bilitères distinctes ont pu donner naissance à des racines trilitères pareilles [1]. Ce n'est pas à dire toutefois qu'il faille adopter la théorie de Leguest, citée (p. 21) et en partie approuvée par M. Landau, d'après laquelle les trilitères seraient formées de deux racines bilitères combinées.

M. L. ne semble tenir aucun compte de la règle que le ס hébreu répond à un *sin* arabe et non à un *schin*. Cette règle peut souffrir des exceptions, mais qui ne justifient pas les rapprochements, très douteux au point de vue du sens, de l'hébreu חסד et de l'arabe حسد (p. 45), de סכל et de l'arabe سكل (p. 49). סכל et שׂכל sont, en hébreu, deux racines distinctes.

M. L. soutient (p. 51) avec raison que עזב dans עזב תעזב עמו (Ex., XXIII, 5), de même que dans עצור ועזוב, a le sens de « fortifier, aider », comme l'indique le passage parallèle de Deut., XXII, 49. Mais ce même passage prouve aussi que עזב a le même sens dans וחדלת מעזב לו. A notre avis, au lieu de כי תראה, il faut lire לא תראה, par analogie avec les versets suivants et conformément au passage du Deutéronome. La conjonction כי provient de l'entraînement des versets précédents. De la sorte on peut renoncer au jeu de mots que M. L. a vu dans le verset de l'Exode, et conserver à חדל son véritable sens, qui est s'abstenir par impuissance, négligence ou mauvaise volonté, mais non pas par devoir.

P. 16, M. L. cite comme curiosité l'opinion de Parhon que נקה signifie « laver ». Cette opinion n'a rien d'extraordinaire et explique fort bien tous les sens de נקה, même celui d'exterminer.

sens de néoménie pour חֹדֶשׁ viendrait du sens de mois. M. L. n'a pas remarqué que les mots מן אלמענו אלאול ne se rapportent pas au nom חֹדֶשׁ, mais au verbe חדשׁ, comme le montrent clairement les mots אעני מן אלגדה.

[1] Dans un article qui doit paraître dans le recueil dédié à la mémoire de Kohut, et où nous essayons d'expliquer la formation des racines trilitères fortes, nous aurons l'occasion d'examiner cette question.

Les significations que M. L. donne à certains mots sont parfois singulières : התגייר (p. 83), « se convertir », voudrait dire en réalité perdre sa qualité d'étranger ! — גְּבֹהַּ (p. 91) est traduit « élancé ». — קצה (p. 102) signifierait « totalité », dans Gen., XLVII, 2. — מקצה שבע שנים (Ex., XXI, 2) est expliqué (p. 118) par « au commencement de la septième année ». — פְּנִים (p. 100) signifierait « intérieur », parce que la face de la maison serait prise pour le tout et le tout pour l'intérieur [1]. — נכר (p. 96) aurait aussi le sens de « ne pas reconnaître », parce que l'on ne distingue rien quand on commence à fixer un objet. — את (p. 204) signifierait « de », dans יצא את. Que pense M. L. de יצאוני (Jér., X, 20) ? — הָשַׁע (Ps., XXXIX, 74) est donné (p. 42) comme venant de שיעה. Il n'y a cependant aucune nécessité de le séparer de השע (Is., VI, 10).

Malgré les superfluités, les lacunes et les imperfections du livre de de M. L., cet ouvrage est un répertoire utile à consulter, surtout en en ce qui concerne la littérature des mots *contraires*. D'un autre côté, si les étymologies ne sont pas toutes irréprochables, la plupart sont instructives et intéressantes (v. art. אור, גב, גיא, חול, מוצא, מלאכה, קלס, שבר [2], etc.).

MAYER LAMBERT.

STRACK (Prof. Dr Hermann L.). **Abriss des biblischen-aramæisch Grammatik**, nach Handschriften berichtigte Texte, Wörterbuch. Leipzig, Hinricks, 1896 (32 + 48 p.).

Cet ouvrage, dont l'auteur est bien connu par ses travaux relatifs à la Massora et au Talmud, est destiné à ceux qui, sans avoir fait une étude approfondie des langues sémitiques, ont quelque connaissance de l'hébreu et veulent se mettre rapidement en état de comprendre l'araméen biblique.

Le livre est divisé en trois parties : la grammaire, les textes, le lexique. Dans l'exposé grammatical, l'auteur a évité autant que possible les développements théoriques, en se bornant pour la phonétique à indiquer les différences de l'araméen biblique avec l'hébreu, et à donner pour les noms et les prénoms les paradigmes indispensables. Par contre, la liste des verbes est tout à fait complète.

[1] פְּנִים doit être probablement séparé de פָּנִים et rapproché de l'arabe פנא, « enclos ».

[2] Nous avons vu avec plaisir que nous nous sommes rencontré avec M. L. (p. 186) sur l'explication de שבר « nourriture », qui est l'abréviation de שבר רעבון (v. *Revue*, t. XXXI, p. 133).

Si la forme est très concise, pour le fond on ne remarque aucune omission sérieuse, le lexique suppléant pour les particules à l'absence de chapitres spéciaux. Il est à peine utile de dire que M. Strack est au courant de tous les travaux concernant la matière et a su les mettre à profit.

Le texte d'Ezra et de Daniel a été établi à l'aide des éditions massorétiques et de manuscrits, et est aussi soigné qu'on peut le souhaiter. M. Strack a abandonné avec raison les leçons fautives, telles que הוַת pour הוָת, חַשחין pour חָשחין, אבהתַי pour אבהתִי, en s'appuyant, d'ailleurs, sur l'autorité des mss. Une innovation qui nous paraît très heureuse, c'est d'avoir laissé le *kelib* non ponctué et d'avoir mis en note le *qeré* et le *ketib* avec les voyelles qui leur reviennent. Rien ne trouble plus les commençants que la combinaison des consonnes du ketib avec les voyelles du qeré. Les variantes et les corrections sont mises également en note. En somme, M. Strack a fait une excellente édition critique des passages araméens de la Bible. Nous aurions désiré toutefois que le ton des mots *mille'êl* fût marqué par un signe quelconque, nécessaire pour une lecture correcte. Comme les mots *mille'êl* sont de beaucoup les moins nombreux, leur notation n'eût pas augmenté sensiblement le travail de composition.

Le lexique contient toutes les indications qui peuvent être utiles aux commençants. Les formes irrégulières des verbes sont toutes données avec des renvois à la racine d'où ils viennent, et pour chaque mot les formes principales sont énumérées. D'ailleurs, quand le lecteur aborde les textes, il est déjà familiarisé avec le vocabulaire, grâce aux nombreux exemples donnés dans la partie grammaticale.

L'auteur nous paraît avoir atteint le but qu'il se proposait et il a mis un bon instrument de travail entre les mains de ceux qui se mettent à l'étude de l'araméen et qui débutent, comme il est naturel et logique, par le dialecte biblique. Le prix modique du livre (2 fr.) le met à la portée de toutes les bourses.

L'impression de l'ouvrage ne laisse rien à désirer, à part quelques accidents typographiques inévitables. Par-ci, par-là un point a sauté, par exemple גְּלִי pour גְּלֵי (Dan. II, 10), la syllabe ָ de יכלין est tombée (I, p. 31), mais cela ne tire pas à conséquence. Le texte est imprimé en grands caractères très agréables à l'œil.

En terminant, quelques petites observations :

P. 17 de la grammaire, il est dit qu'on emploie le ל pour le complément direct surtout quand ce complément est déterminé, et dans le lexique, qu'on le met surtout quand le complément désigne une personne. Les deux règles doivent être combinées, le ל s'employant devant le complément direct personnel déterminé (v. *Revue*, t. XXVII, p. 269).

P. 24. — L'explication de הֵיתַיִת et הֵיתַיוּ par le hofal et le rapprochement avec ויישׂם, ainsi que la correction de שֶׂמת en שִׂימַת ont

déjà été proposés par nous dans l'*Univers israélite*, nº du 16 janvier 1885, p. 290 (cf. nº du 16 septembre et du 16 novembre 1884).

P. 28. — לְבֻנָא Dan., V, III, 13 serait-il peut-être pour לְמִבְנָא = לִמְבֻנָא ?

P. 42 du lexique. — Sur כל קבל voir *Revue*, t. XXXI, p. 47 et suiv.

MAYER LAMBERT.

BACHER (W.). **Die Anfænge der hebræischen Grammatik.** (Extrait du t. XLIX du *Journal de la Société asiatique allemande.*)

Notre savant collaborateur, M. W. Bacher, dont on connait les excellentes monographies sur les grammairiens juifs, vient de faire paraître un travail où il étudie les commencements de la grammaire hébraïque. La valeur de cette étude tient, non seulement à l'abondance et à la sûreté des renseignements qu'elle fournit, mais encore aux difficultés particulières que présentait un tel sujet. En effet, les sources auxquelles il a fallu puiser comprennent ou bien des ouvrages grammaticaux, mais dont on n'a plus que quelques fragments, ou bien des écrits entièrement conservés, mais où les questions grammaticales ne sont traitées qu'incidemment. M. Bacher a donc été obligé de recueillir ça et là les matériaux épars de son travail, pour les arranger ensuite systématiquement et combler, autant que possible, les lacunes inévitables. En outre, comme toute science en voie de formation, la grammaire, à l'époque étudiée par M. B., n'avait pas encore de terminologie fixée définitivement, et les mêmes mots n'ont pas la même signification chez les différents auteurs, d'autant plus que certains d'entre eux pensent souvent en arabe quand ils écrivent en hébreu. Enfin, le texte même de ces ouvrages est souvent altéré, et parfois mal expliqué par ceux qui les ont publiés. M. Bacher a donc dû fréquemment corriger les ouvrages qu'il utilisait. La tâche que l'érudit professeur s'était assignée était loin d'être aisée, mais il s'en est tiré de manière à mériter la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la grammaire et de la littérature juives.

M. Bacher, dans la courte préface qu'il a mise en tête de son étude, indique lui-même le plan qu'il a suivi. On peut distinguer deux périodes dans l'histoire de la grammaire hébraïque avant Hayyoudj. Pendant la première période qui va du Talmud à Ben-Ascher, la science grammaticale se confond avec l'éxégèse et la Massore. Avec Saadia, qui inaugure la seconde période, la grammaire prend conscience d'elle-même et devient une science indépendante. Le travail

de M. Bacher est donc divisé en deux parties comprenant en tout neuf chapitres; le premier est consacré à la littérature traditionnelle, et les données grammaticales du Talmud et du Midrasch y sont réduites à leur juste valeur ; le second traité de la Massore, qui a créé un certain nombre de termes conservés ensuite par les grammairiens, et qui a été amenée à établir des catégories de mots à peu près grammaticales. Le troisième chapitre est relatif aux points-voyelles, le quatrième au *Séfer Yecira,* auquel on doit notamment la division des consonnes d'après les organes qui servent à les prononcer ; le cinquième à Ben-Ascher, qui est le dernier Massorète, mais chez qui on rencontre déjà, en quelque sorte, les éléments d'une grammaire hébraïque. Le sixième est consacré à Saadia et est tiré principalement de son commentaire sur le *Séfer Yecira* et de la réfutation de Dounasch ben Labrat ; le septième se rapporte à Juda ibn Koreisch, qui, dans son épître sur la comparaison de l'hébreu avec d'autres langues, a traité, en passant, quelques points de la grammaire. Les deux derniers chapitres sont remplis par Menahem et son antagoniste Dounasch ben Labrat. Dans un appendice, formant le chapitre x, M. Bacher dit quelques mots de Dounasch ben Tamim, dont les idées grammaticales ne sont connues que par de rares citations, et du grammairien anonyme de Jérusalem qui se trouve être un Caraïte postérieur à Hayyoudj. Cette énumération suffit à montrer l'importance de l'œuvre de M. Bacher.

Aux observations que nous avions communiquées à M. Bacher et que celui-ci a bien voulu reproduire dans ses additions et corrections, nous nous permettons d'ajouter quelques remarques sur certains points où nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec le savant écrivain.

M. B. a exclu de son travail, avec raison, l'étude du système des accents. Toutefois, nous croyons que la question de l'accent tonique méritait d'être mentionnée dans le chapitre de la Massore ; car la Massore applique déjà les mots מלעיל et מלרע à l'accent tonique (*Okhla weokhla*, § 32, 51, 225, 226, 372, 373).

En ce qui concerne l'emploi des mêmes termes מלעיל et מלרע pour distinguer des séries parallèles de mots et de formes différant par une voyelle, l'opposition entre les voyelles ne porte pas sur la force ou sur la longueur, mais sur la hauteur du son, car les Massorètes n'ont pas la moindre idée de la *quantité* des voyelles. La distinction des voyelles hautes et basses existait chez les Syriens, et se retrouve chez les Arabes, qui appellent la voyelle *ou* du nominatif רפע *élévation*, et la voyelle *a* de l'accusatif נצב *position* (intermédiaire entre le haut et le bas). Chez ben Ascher, § 36, cité par M. Bacher, p. 27, les voyelles sont divisées en hautes (דרך רום) : אוֹ et אוּ ; moyennes (להציב)[1] : אה, אַה, אֶי, et basses (דרך מטה) : אי et אִי. Dans

[1] Ceci est encore un exemple de l'influence de la terminologie arabe sur Ben Ascher, car להציב = נצב.

la Massora également le חלם et le שרק [1] sont les voyelles les plus hautes, puis vient le קמץ, puis le פתח, puis le צרי, et le חרק, et, enfin, le שוא. Ibn Ezra, au commencement du צחות, donne la même répartition des voyelles.

M. Bacher trouve plausible l'hypothèse de Graetz, qui croit que les mots מלרע et מלעיל se rapportent à des points qu'on aurait mis primitivement en haut et en bas des mots. Cette supposition nous paraît non seulement inutile [2], mais peu admissible, car, si l'on examine la liste n° 5 de l'*Okhla wcokhla*, on trouve des exemples où les *matres lectionis* suffisaient à distinguer un mot d'un autre, comme ארחות et ארחַת, רמוני et רִמָּנִי, et même des mots orthographiés différemment, comme שבוים et שְׁבָאִים, qui ne sont ressemblants que pour l'oreille. De plus, on ne tient pas compte des formes, mais du son, car on met ensemble לָאֲנשים et לָטֹהר. Enfin, la même forme est tantôt מלעיל, tantôt מלרע : נָתָן est מלעיל, par rapport à נָתַן, mais אָמַר est מלרע par opposition à אֲמֹר; מָשׁלוֹ est מלרע, mais נָפלוֹ est מלעיל. Les points auraient été ainsi mis sans aucune règle fixe. L'hypothèse de Graetz est donc très fragile.

P. 14, note 3. Au lieu de *scheva*, il faut lire *vokals*.

P. 16, note 2. Si la liste des sept noms des voyelles est bien de Ben Ascher, il est étrange qu'elle soit placée à la fin du paragraphe et que les noms des voyelles autres que le פתח et le קמץ ne se retrouvent nulle part ailleurs chez Ben Ascher.

P. 19. M. Bacher pense, avec beaucoup de vraisemblance, que les points-voyelles sont originaires de la Babylonie. Toutefois, l'argument tiré de la prononciation du קמץ nous paraît faible. De ce qu'au temps de saint Jérôme (mort en 420), on prononçait, dans la Palestine, *a* ce qui est devenu ensuite le קמץ, on ne peut conclure que quelques siècles plus tard, au moment où l'emploi des voyelles se généralisa, on avait la même prononciation. Il n'y a donc pas de raison pour atténuer le témoignage d'Ibn Ezra sur la prononciation du קמץ chez les gens de Tibériade, d'autant plus que les Galiléens pouvaient prononcer autrement que les Judéens. Il est à remarquer que chez les Syriens, les Jacobites, qui prononçaient le קמץ *o*, étaient considérés comme Occidentaux, et les Nestoriens, qui le prononçaient *a*, sont comptés comme Orientaux.

P. 23. M. Bacher voit une contradiction directe entre les assertions de Ben Ascher et de Saadia au sujet du *resch* dagesché et trouve que l'autorité de Ben Ascher est préférable. La contradiction est peut-être plus apparente que réelle. Ben Ascher dit que la distinction des deux *resch* appartient seulement aux Palestiniens, dans la lecture de la Bible et dans la conversation. D'après Saadia, les Palestiniens

[1] Toutefois, le שרק remplaçant le שוא, comme dans וּתלבב, est assimilé au שוא. Le סגול est sans doute au même rang que le פתח.

[2] Voir *Revue*, t. XXVII, p. 274-275.

observent cette distinction dans la lecture de la Bible, et les Babyloniens dans leur conversation. Ben Ascher ne dit pas expressément que les Babyloniens ne connaissent pas le *resch* daguesché dans leur conversation, et Saadia ne dit pas positivement que les Palestiniens le négligent en dehors de la Bible. La contradiction repose donc seulement sur des inductions *a silentio*. Le point essentiel est évidemment la lecture sacrée ; or, Ben Ascher et Saadia sont d'accord pour reconnaître que les Palestiniens seuls tiennent compte du *resch* daguesché en lisant la Bible. En tout cas, en ce qui concerne les Babyloniens, l'autorité de Saadia est préférable à celle de Ben Ascher. Il est vrai que Saadia reconnaît lui-même qu'il n'y a pas de règle fixe chez les Babyloniens. Ce désaccord avec Ben Ascher, s'il existe, se réduit donc à bien peu de chose. Une contradiction plus étrange entre nos deux auteurs, et qui méritait d'être signalée, c'est que Saadia appelle resch *daguesché* ce que Ben Ascher appelle *rafé* et réciproquement.

P. 24. note 2. Il faut peut-être lire מנידות, au lieu de ממדות, qui n'offre guère de sens.

P. 25, note 4. Dans un exemplaire des דקדוקי הטעמים ayant appartenu à M. J. Derenbourg, et que notre regretté maître a dû collationner partiellement avec un manuscrit de la Bibliothèque nationale, le ד de ודאים est corrigé en ר. En effet, צופים ולאים donne un excellent sens. Il est étonnant toutefois qu'il n'y ait pas de ו après le ר.

Page 29, note 3. Pour expliquer la phrase obscure des *Diqdouqé hateamim* (§ 6) : יצאו על שני דרכים ימין ושמאל מתהלכים (אהחע), M. B. émet la supposition que Ben Ascher a en vue la faculté qu'auraient les gutturales d'être rattachées à la syllabe précédente comme à la syllabe suivante. Nous ne saisissons pas bien ce que M. Bacher entend par là. Peut-être aussi Ben Ascher a-t-il voulu dire que seules les gutturales se trouvent accouplées les unes aux autres dans les mots hébreux, tandis que, pour les autres consonnes, on évite de réunir les lettres homorganiques. Cette idée est exposée en détail dans le § 15, où il est dit que les gutturales forment seize combinaisons. אא (comme dans אאירך ?), אה, אח, etc.

P. 31, note 4. Peut-être les six lettres de אוגירה forment-elles un סימן des exceptions à la règle de אויה. Saadia compte seulement dix exceptions, qui, défalcation faite des passages doubles, se réduisent à six. Le ג pourrait être l'indication de גאה גאה, le ר celle de גדבריא דתבריא, et les autres lettres répondraient aux autres exemples. De plus, le סימן contiendrait la formule de l'exception, car en intervertissant les lettres, on obtient אויה גר : *les lettres* אויה *sont étrangères*. Nous proposons cette explication faute de mieux.

P. 32, note 3. Pour l'interprétation très juste que M. Bacher donne de דברי הווי, on peut comparer les paroles de Saadia (*Amanat*, p. 8) : הם יפצל אלצות אלטבריע אלדי הו צות אא אל לא פאידה פיה. M. Bacher (p. 33) essaye d'expliquer quelques mots très obscurs de

ce même passage : אלכלאם אלמגמרע מן כלמתין כלמה ואסם, en corrigeant כלמתין en אסמין et en prenant ensuite כלמה dans le sens de *verbe*. Saadia aurait en vue les phrases nominales et verbales. Mais Saadia dit explicitement que les « mots réunis » ne forment pas de proposition, puisqu'il continue de la manière suivante : הם יפצל מנהא אלכלמתין אלמגמרעתין או מא זאד וכל מא ליס הו כבר ויחצל פי אלמנילה אלסאבעה עלי אכבאר. Ce qui nous paraît le plus probable, c'est que אר כלמה est une corruption de אר תלאה (cf. l. 13, ודו חרפין אר תלאתה אר מא זאך עלי דלך) et que יאסם a été ajouté par un copiste pour donner un sens quelconque à כלמה. L'altération du texte serait naturellement antérieure à Ibn Tibbon.

P. 42. M. Bacher se range à l'avis de M. Friedlaender (*Monatsschrift*, XXXVIII, p. 313), d'après qui Saadia aurait ignoré la ponctuation babylonienne. Nous avons combattu cette opinion (*ibid.*, p. 572) en faisant remarquer que les vingt-cinq particularités des gutturales qui, au témoignage du Gaon, n'existent pas chez les Babyloniens, ne peuvent s'expliquer que par la différence entre la ponctuation babylonienne et la ponctuation palestinienne. On nous permettra d'insister sur ce point, qui a une certaine importance. Tout d'abord, le mot קראה, chez Saadia, ne pouvant s'appliquer qu'à la lecture de la Bible, il n'y a pas de raison pour distinguer la *lecture* de la *ponctuation*, qui la détermine. Mais on peut démontrer, pour ainsi dire mathématiquement, que Saadia a pensé à la ponctuation babylonienne. Pour cela, il n'y a qu'à voir exactement comment Saadia a réparti les 42 particularités en 17 qui sont communes aux Palestiniens et aux Babyloniens, et 25 qui sont propres aux Palestiniens. La numérotation des 42 particularités, donnée par M. Harkavy, doit être en partie modifiée. On ne doit pas donner de numéro spécial aux exceptions (introduites par מא כלא), ni aux additions (introduites par וכדלך)[1]. Naturellement, on ne doit pas séparer רָחֲקוּ de רָעֲמוּ. Par contre, il faut faire entrer en ligne de compte les règles du י entre le ה et כ. Il est probable qu'il faut conserver יַעֲשֶׂה au *qal* et lire יַתֵּרֶק au lieu de יוחק ; le *piel* se trouve seulement plus loin avec d'autres formes verbales. Ensuite, les exemples du ת pour le *qal* et le *nifal* doivent être comptés séparément. On obtient alors la liste suivante : 1-4 א ; 5-7 ב ; 8-10 ה article ; 11-12 ה interrogatif ; 13-14 ר ; 15-17 כ ; 18-19 ל ; 20-21 מ ; 22-23 נ ; 24-26 ת ; 27 à 31 formes verbales avec 2e lettre gutturale ; 32 suffixe ; 33 infinitif ; 34-35 *hofal* et *hifil* ; 36-37 noms masculins ; 38 féminins ; 39-42 *patah* furtif. On sait que la ponctuation babylonienne 1° ne connaît pas le *hataf* (dans lequel rentre la vocalisation du hé interrogatif) ; 2° ne distingue pas le סגול du פתח ; 3° ignore le *patah* furtif. Or, aux règles du חטף se rapportent dans la liste de Saadia 15 numéros (1, 11-13, 21-22, 24, 26, 27, 30-35),

[1] Il ne faut compter que pour un numéro la règle du ל où Saadia distingue trois cas (קד... וקד... וקד...), comme l'a fait, du reste, M. Harkavy.

au סגול 6 (5, 9, 17, 36-38), au פתח furtif 4 (39-42), en tout 25. 17 numéros sont communs aux Babyloniens et aux Palestiniens (2-4, 6-8, 10; 14-16, 18-20, 23, 25, 28, 29). Il est donc bien certain que Saadia a en vue le système babylonien des points-voyelles, quand il retranche 25 particularités sur les 42. Si l'on ne connaît pas d'autre mention du système babylonien chez Saadia, cela tient apparemment à ce que ses ouvrages grammaticaux sont perdus.

P. 84, note 1. פשוטה a peut-être le même sens que les פשטין de la Massora (*Okhla weokhla*, § 209 et 210). Remarquons, à ce propos, que la Massora appelle פשטין les mots terminés en ־ַי et פשטן צבחר (l. פשטין) les mots terminés en ־ָה. On a eu donc peut-être tort d'identifier פשטן צבחר avec פתח קטן, car פשטא pourrait désigner uniquement la terminaison *ay;* et la terminaison ־ָה, considérée comme abrégée de *ay,* s'appellerait, pour cette raison, פשטא צבחר.

Que ces diverses observations témoignent du vif intérêt avec lequel nous avons lu et relu la nouvelle œuvre du savant collaborateur de la *Revue*! M. Bacher a rendu un véritable service à la science juive en condensant tout ce qu'on peut savoir sur les origines de la grammaire hébraïque. Son livre sera étudié par tous avec grand profit.

MAYER LAMBERT.

POZNANSKI (SAMUEL). **Mose b. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla nebst den Fragmenten seiner Schriften.** *Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese und der hebräischen Sprachwissenschaft im Mittelalter.* Leipzig, libr. J.-C. Hinrichs; in-8° de VIII + 200 p.

Moïse ha-Kohen est un des personnages les plus remarquables de la brillante époque hispano-arabe de la littérature juive, et pourtant, à l'exception d'un ouvrage de traduction, il ne reste que des fragments de son activité littéraire. Ni ses écrits grammaticaux, ni ses commentaires bibliques ne nous sont parvenus. Depuis la fin du XIIIe siècle, comme le démontre M. Poznanski, aucun auteur n'avait plus vu les ouvrages de Moïse ha-Kohen, et, dans l'Europe occidentale, David Kimhi fut le dernier à s'en servir. D'après M. P., c'est la liberté avec laquelle il interpréta la Bible qui fut cause que ses ouvrages ont disparu, sans laisser de traces. Cela me semble peu admissible. Si, après un laps de temps d'à peine deux siècles, les ouvrages de Moïse ha-Kohen ont totalement disparu des bibliothèques des savants, cela provient, selon moi, de ce qu'ils étaient écrits en arabe. Les écrits arabes des fondateurs de la linguistique

hébraïque ont été supplantés par les ouvrages hébreux d'Abraham ibn Ezra, Salomon ibn Parhon et David Kimhi. C'est ainsi que les ouvrages exégétiques arabes des autorités antérieures ne trouvaient pas non plus de lecteurs, ni de copistes, lorsque le territoire de la langue arabe se fut rétréci, même en Espagne, et que les amateurs d'exégèse scientifique trouvaient toute satisfaction dans les ouvrages hébreux, surtout dans les commentaires d'Abraham ibn Ezra. Heureusement, Ibn Ezra a lui-même pris soin de nous conserver des extraits relativement importants de ces sources arabes, et principalement des ouvrages de Moïse ha-Kohen.

Ce sont ces nombreuses citations qui ont fourni les éléments les plus considérables à l'ouvrage que j'ai sous les yeux. Mais l'auteur les a augmentées et complétées par d'autres matériaux, tirés d'ouvrages imprimés et manuscrits. Le livre de M. P. atteint donc parfaitement le but indiqué au commencement de la préface : il offre « une image du personnage, de l'importance scientifique et de l'activité littéraire de Moïse ibn Chiquitilla, autant que le permettent les sources accessibles ». Les matériaux, abondants et recueillis avec soin, ont été exposés par l'auteur avec clarté et sagacité. Il a toujours consulté la littérature spéciale, et, en dépit des nombreuses occasions de digression, il ne s'est jamais écarté de son sujet, ne se permettant d'autres remarques ou discussions que celles qui pouvaient mieux faire connaître Moïse ha-Kohen comme exégète ou jeter quelque lumière sur le contenu de ses ouvrages et sur les détails qui s'en sont conservés. La monographie de M. Poznanski révèle une connaissance remarquable de la littérature grammaticale et exégétique, une profonde érudition et un sain esprit de critique. Nous saluons donc avec plaisir l'apparition de cet ouvrage, qui est une excellente contribution à la science.

L'ouvrage de M. Poznanski se divise en deux parties. La première traite, après une préface générale, de la vie et des ouvrages de Moïse ha-Kohen (p. 7-25), de son activité et de son importance comme exégète (p. 26-38) et comme grammairien (p. 39-44), de ses sources (p. 45-50), des traces conservées de lui dans la littérature juive (p. 51-70), et de ses traductions des ouvrages de Hayyoudj (p. 71-92). La seconde partie contient les fragments des ouvrages de Moïse ha-Kohen en hébreu et en arabe (p. 95-121), ainsi que les annotations sur ces fragments (p. 123-195). Enfin, le livre se termine (p. 196-199) par des appendices et des corrections, tirés en partie, de nouveaux manuscrits.

Pour la biographie de l'auteur, M. Poznanski n'a pu ajouter aucune donnée nouvelle, il se borne à éclairer par la critique les renseignements existants. Le nom de famille de Moïse ha-Kohen, dont nous ne connaissons que l'orthographe arabico-hébraïque גקטילה (ou גיקטילא, etc.), et que nous avons l'habitude depuis longtemps d'écrire Ibn Ǧikatilla (ou Ǧikatilia), notre auteur l'écrit Ibn Chiquitilla, faisant valoir contre la transcription usuelle la dérivation de l'espa-

gnol « chico » (petit). Cette étymologie explique l'orthographe de « Chequitilla » qui se trouve chez Immanuel Aboab et a été donnée par M. Jellinek en 1844. Mais quoique M. P. soit peut-être dans le vrai et que nous ne connaissions pas de meilleure étymologie pour גקטילה, j'aurais préféré qu'il s'en fût tenu à l'ancienne orthographe (avec Ḡ = Dj), employée généralement et à bon droit, puisque nous ne connaissons ni ne transcrivons le nom que d'après son orthographe hébraïque (avec ג).

Pour la détermination précise de l'époque à laquelle vécut Moïse ha-Kohen, M. Poznanski croit pouvoir fournir une nouvelle donnée. Ibn Ezra, sur Joël, III, 1, cite un passage où l'exégète caraïte ר' ישועה est mentionné et réfuté, à ce que croit M. P., par Moïse ha-Kohen. Or, ce caraïte, dont le nom complet est Yeschoua ben Yehouda, appelé aussi Aboulfaradj Fourkân, vécut vers le milieu du XIe siècle. Il est vrai que cela ne fait que confirmer la supposition généralement admise que Moïse ha-Kohen aurait vécu dans la seconde moitié du XIe siècle. De plus, l'argument que fait valoir M. P. pour fixer le *terminus a quo* de la vie de Moïse ha-Kohen n'est pas valable. En effet, ce n'est pas Moïse ha-Kohen, mais Ibn Ezra qui cite R. Yeschoua et qui ajoute à cette citation une autre empruntée au commentaire de Moïse ha-Kohen. Et quoique celle-ci commence par les mots אם כן למה, ce n'est point une polémique contre R. Yeschoua, mais contre l'opinion qu'il représente, à savoir que la prophétie de Joël, III, 1, se rapporterait au temps messianique. Or, c'était là l'opinion générale, qui existait longtemps avant R. Yeschoua. Ibn Ezra choisit ce dernier comme représentant de cette opinion, parce qu'il rapporte encore ailleurs, dans le commentaire des douze petits Prophètes, ses interprétations; quelquefois même il mentionne en même temps les interprétations différentes de Moïse ha-Kohen, par exemple sur Sophonie, III, 1 (voir aussi le Comment. d'Ibn Ezra sur Psaumes, CXX, 1). R. Yeschoua ne mérite donc aucune mention dans le chapitre sur les sources d'Ibn Gikatilla.

M. P. cherche à établir que Moïse ha-Kohen a composé des commentaires sur la plupart des livres de la Bible. Il faut pourtant faire des réserves, car, bien que les citations conservées se rapportent à certains livres bibliques, rien ne prouve que ces citations soient extraites de commentaires écrits sur les livres mentionnés. M. P., qui exprime quelques doutes sur ce point, aurait dû les indiquer d'une façon plus catégorique. Par contre, il se montre très sceptique au sujet des fragments du commentaire de Job conservés dans un manuscrit d'Oxford (p. 14-17). M. Poznanski prétend avec raison que le compilateur de ces mss., utilisés par Ewald dans le premier volume des *Beitraege*, s'était encore servi d'autres traductions ou commentaires de Job que ceux de Saadia et de Moïse Ibn Gikatilla, et que, par conséquent, les parties de la compilation n'émanant pas de Saadia ne peuvent être attribuées à Moïse ha-Kohen qu'avec la plus grande circonspection. Il est vrai qu'après Saadia, c'est Moïse ha-

Kohen qui a fourni au compilateur le plus grand nombre d'extraits. Comme je possède une copie du ms. d'Oxford [1] qui complète les extraits d'Ewald, je puis ajouter quelques détails aux renseignements donnés par M. Poznanski (p. 180). L'introduction de Saadia à son commentaire de Job est suivie, dans le ms., d'une très courte préface d'un autre commentaire, avec la suscription : ...ולמ'משה בן ל"ז. Après בן, il y a une lacune, qu'à notre avis on peut combler par le mot גקטילה, d'autant plus que plus bas, ad I, 6, la grande digression mentionnée par M. Poznanski, d'après ma communication, est introduite par les mots : קאל בן גקטילה. Il est vrai que le nom d'Ibn Gikatilla ne se trouve nulle part ailleurs dans le ms., mais celui de Saadia n'y est pas mentionné non plus. Ce fait prouve donc qu'outre les œuvres de Saadia, le compilateur du ms. a principalement utilisé le commentaire d'Ibn Gikatilla sur Job. Et il n'est pas « si invraisemblable », que le croit M. P., « qu'Ibn Gikatilla ait aussi traduit les livres qu'il a commentés », p. 15). Quoi qu'il en soit, le ms. d'Oxford contient certainement la traduction d'Ibn Gikatilla pour un nombre considérable de versets de Job. M. Poznanski n'a trouvé que deux passages où notre ms. concorde avec les citations tirées du commentaire d'Ibn Gikatilla sur Job. Je veux indiquer ici encore deux autres passages. Ibn Ezra dit, ad Job, v, 5, et XVIII, 9, que Moïse ha-Kohen a interprété צמים par בתולות בעלות הצמות, « jeunes filles voilées ». Dans le ms. il y a, ad XVIII, 9, à côté de la traduction de Saadia, une autre traduction qui rend les mots יחזק עליו צמים par יקבץ עליה דוו אלנקאב, « les voiles le saisissent, s'emparent de lui ». Le sens est rendu clair par l'explication suivante : ופסרת יחזק עליו עמים עלי מדהבי פי צמים חילם אי יתמלכה אלנסא מן צעפה « J'ai expliqué יחזק עליו צמים conformément à mon avis sur צמים, v, 5, c'est-à-dire : les femmes le subjuguent par suite de sa faiblesse ». Ibn Gikatilla a donc traduit le mot צמים dans les deux passages selon l'indication d'Ibn Ezra. Il interprète le mot d'après צמה (Isaïe, XLVII, 2, et Cant., IV, 1), que Saadia et, après lui, Aboulwalîd ont aussi traduit par נקאב, « voile de femme ». Saadia traduit aussi, du reste, צמים (Job, XVIII, 9) par נקאב. Quant à la terminaison masculine du pluriel, que M. Poznanski objecte à l'explication d'Ibn Gikatilla, celui-ci l'a peut-être comparée à celle de נשים. Pour le sujet, c'est peut-être Is., III, 12 : ונשים משלו בו, qu'il avait en vue. Pour Job, XXXVIII, 28, M. Poznanski rapporte du *Menorat Hammaor* de Joseph b. David une explication du mot אגלי qui concorde avec la seconde traduction de ce verset dans le ms. d'Oxford : רשאש. Ce pluriel de רשّ est aussi le mot arabe employé par Ibn Gikatilla pour traduire רסיסי לילה dans Cant., v, 2, comme ont fait Aboulwalîd et Yéfèt ben Ali (selon l'indication d'Ibn Ezra dans son commentaire sur Amos, VI, 11 : גשם דק = ar. רشّ).

[1] Cette copie a été faite par feu M. Salomon Fuchs pour feu M. Joseph Derenbourg.

M. P. parle de l'ouvrage grammatical d'Ibn Gikatilla intitulé « du masculin et féminin » d'après l'appréciation de ce livre par Abou Ibrahîm ibn Baroûn qui a été publiée récemment. Les citations qui nous restent ne permettent pas d'affirmer si cet ouvrage traitait encore d'autres points que le sujet indiqué par le titre.

De la poésie d'Ibn Gikatilla il ne reste plus que deux vers, rapportés par Ibn Ezra et que M. Poznanski mentionne deux fois (p. 24 et 121), en corrigeant dans le second endroit les erreurs de ponctuation du premier [1]. En citant le jugement de Harizi sur les poésies d'Ibn Gikatilla (*Tahkemoni*, c. 3) ולא כשירי ר׳משה הכהן עתיקים, il traduit inexactement l'épithète עתיקים par « superbes ». Cet adjectif veut plutôt faire ressortir la concision et la vigueur des poésies de notre auteur.

M. P. caractérise avec justesse et clarté, autant qu'on en peut juger par de simples fragments, la méthode exégétique d'Ibn Gikatilla, notamment son interprétation historique des Prophètes et des Psaumes, mais il a eu tort de lui attribuer le mérite, au détriment d'Ibn Ezra, d'avoir supposé un second Isaïe (p. 29). Du reste, il a remarqué lui-même un peu plus haut qu'Ibn Gikatilla « attribuait probablement à Isaïe la paternité de la seconde partie », et qu'il rapportait le chap. LII, v. 13, à Ezéchias.

De ce que M. Poznanski dit des remarques linguistiques et rhétoriques d'Ibn Gikatilla, nous pouvons conclure que notre auteur avait peu d'originalité ; comme le remarque M. P., il était un disciple d'Aboulwalîd, à qui appartiennent, en réalité, beaucoup d'explications attribuées à Ibn Gikatilla. Comme grammairien, Ibn Gikatilla a pourtant le mérite d'avoir exprimé maintes opinions indépendantes et qui ne sont pas sans valeur durable. D'après M. J. Derenbourg, Ibn Gikatilla aurait pris partie contre Aboulwalîd dans sa lutte avec Samuel ha-Nâguid, mais, comme le montre M. P., (p. 43), cette assertion ne repose sur aucun fait certain.

Le chapitre sur les sources d'Ibn Gikatilla, vu la nature des fragments conservés, est nécessairement incomplet. M. P. montre que, pour trois passages d'Isaïe, les interprétations d'Ibn Gikatilla concordent avec le dictionnaire du caraïte David b. Abraham, mais il hésite à en conclure que notre auteur s'est servi de ce dictionnaire, parce qu'il ne peut pas se décider à faire vivre David b. Abraham au xe siècle. Or, il n'y a plus de doute que David b. Abraham ait vécu à cette époque. J'ai démontré, du reste, tout récemment dans cette *Revue* (XXX, 251) que David b. Abraham est déjà cité comme défunt par le grammairien de Jérusalem, qui vécut au commencement du xie siècle.

Le chapitre sur « Ibn Gikatilla dans la littérature juive » est particulièrement important. M. Poznanski montre, en partie d'après des

[1] Pour l'un de ces vers, voir la remarque de M. H. Brody, *Monatsschrift*, 40e année, p. 36, note 13.

sources manuscrites jusqu'à présent inconnues, que près de vingt-cinq auteurs connus (y compris ceux qui sont mentionnés dans les appendices, p. 197) et quelques auteurs anonymes, des XIe, XIIe et XIIIe siècles, ont nommé Ibn Gikatilla et utilisé ses œuvres. Quelques-uns de ces auteurs n'ont pourtant pas eu sous les yeux les œuvres d'Ibn Gikatilla ; de même, les auteurs du XIVe et du XVe siècle qui nomment Ibn Gikatilla ne connaissent ses œuvres que de seconde main.

On a déjà vu plus haut que c'est en grande partie par les œuvres d'Ibn Ezra que nous connaissons la grammaire et l'exégèse d'Ibn Gikatilla. Mais la cause n'en est pas, comme le dit M. P., « dans l'affinité intellectuelle » de ces deux exégètes, attendu qu'Ibn Ezra ne rapporte souvent les opinions d'Ibn Gikatilla que pour les réfuter. On s'explique mieux les nombreuses citations qu'Ibn Ezra a réunies par la méthode de travail de cet auteur, qui s'efforce de faire connaître à ses lecteurs les opinions des autorités espagnoles ainsi que leurs noms. On sait, du reste, qu'Ibn Ezra, dans ses divers commentaires, ne cite pas toujours exactement. Et cela se comprend. Il était, en effet, souvent en voyage, et comme il n'emportait pas toujours, dans ses pérégrinations, les ouvrages de ses prédécesseurs, il les citait de mémoire. Pourtant, pour la composition de ses commentaires sur les Psaumes, sur Isaïe et sur les douze petits Prophètes, il avait sous la main les commentaires de Moïse ha-Kohen.

Nous signalons particulièrement, pour la sagacité dont M. P. y fait preuve, le VIe chapitre traitant « de la traduction des ouvrages de Hayyoudj par Ibn Chiquitilla ». M. Poznanski a pu utiliser, pour ce chapitre, une grande partie de l'édition de M. Jastrow, actuellement en préparation, et donnant le texte original arabe de Hayyoudj. M. P. démontre combien est peu fondée l'opinion de M. Peritz (dans la *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft,* de Stade, XIII, 169), qui prétend que les additions, dans la traduction d'Ibn Gikatilla, sont empruntées aux ouvrages de David Kimhi. Car, une partie seulement des additions ajoutées au texte de la traduction d'Ibn Gikatilla proviennent de David Kimhi, mais l'autre partie, et la plus grande, doit être attribuée au traducteur lui-même. M. P. parle aussi, dans ce chapitre, des divers auteurs qui se sont servis de la traduction qu'Ibn Gikatilla a faite des œuvres de Hayyoudj, et il fournit ainsi une contribution précieuse à l'histoire littéraire.

La seconde moitié du livre de M. P. donne les fragments des commentaires d'Ibn Gikatilla, placés dans l'ordre des livres bibliques, ainsi que les fragments authentiques ou supposés de son ouvrage grammatical. Ces fragments, contenus pour la plupart dans les ouvrages d'Ibn Ezra, ne reproduisent que très rarement le texte original arabe, mais le plus souvent la traduction hébraïque d'Ibn Ezra. Or, puisqu'Ibn Ezra, comme le remarque M. P. lui-même (p. 57), traduit rarement les citations mot à mot, M. P. aurait mieux fait d'im-

primer ces citations avec les mots d'introduction d'Ibn Ezra. En omettant ces mots introductoires et en modifiant même çà et là le citations, M. P. fait supposer qu'il a voulu restaurer le texte de l'interprétation d'Ibn Gikatilla. Quelquefois même, la citation empruntée au texte d'Ibn Ezra n'est pas reproduite avec une suffisante exactitude, comme le prouveront plusieurs des remarques suivantes dont je vais annoter le recueil de fragments donnés par M. Poznanski.

Genèse, xv, 16. La remarque האמורי מגזרת אומר, rapportée par Ibn Ezra au nom d'un interprète anonyme (המפרש), appartient, d'après Mosconi, à Ibn Gikatilla. M. P. dit : « Cela signifie qu'Emori a inspiré, par ses paroles, la crainte de la mort. » Cela ne me semble pas juste. Peut-être faut-il lire, chez Ibn Ezra, אמיר, au lieu de אומר ; dans ce cas, אמורי signifierait « celui qui s'élève, qui est proéminent », par allusion à Amos, ii, 9 : אשר כגבה ארזים גבהו וחסן הוא כאלונים.

Exode, xix, 1. Ici, Ibn Ezra ne donne pas de citation particulière de Moïse ha-Kohen, mais renvoie à la citation donnée Exode, xii, 1.

Lév., vi, 20. Après ויז נצחם, il faut compléter : מבנין הקל.

Nombres, xx, 8. M. P. ponctue שהכעיסו ; il est donc d'avis que ישראל est suivi du verbe au singulier. Il faut plutôt lire שהכעיסו, ישראל ayant son verbe au pluriel ; הכעיס donne un sens suffisamment clair sans le complément direct. Dans le même passage, au lieu de בעבור, lire ובעבור. M. P., dans le même endroit, corrige כי דבור en כי הדבור ; on aurait un meilleur sens en lisant כי דִבֵּר.

Isaïe, ii, 6. M. P. donne avec raison le texte d'Ibn Gikatilla d'après la correction de M. Friedländer (dans son édition du commentaire d'Ibn Ezra sur Isaïe, Londres, 1877), sans toutefois en faire mention dans les notes.

Is., xi, 11. M. P. imprime inexactement כי התקבצו, au lieu de שהתקבצו, qui est une proposition relative de שאר עמו.

Is., xi, 14. Voici le texte d'Ibn Ezra : אין רע לו והטעם כמו ינוחו וריחסר מקום ארץ. M. P. omet les trois derniers mots, et déclare (p. 140) ne pas pouvoir expliquer comment le mot ועפו peut signifier « se reposer ». Or, au lieu de ינוחו, il faut lire, avec deux mss. cités par M. Friedländer (p. 25), ינגחו. Ibn Gikatilla donne à ועפו le sens de « pousser » et recommande d'ajouter devant פלשתים le mot ארץ ; donc ועפו בכתף ארץ פלשתים, « ils pousseront, c'est-à-dire confineront au côté du pays des Philistins ». Comme terme géographique, le verbe מחה, « frapper, pousser » a un sens analogue dans Nombres, xxxiv, 11, où il est également lié avec le mot כתף : ומחה על כתף ים כנרת ; et peut-être est-ce l'analogie du verbe מחה qui inspira à Ibn Gikatilla cette interprétation du verbe ועפו. Maïmonide interprète aussi de cette façon le mot ועפו. Dans son commentaire sur la Mischna, introduction du פרק חלק, au paragraphe traitant du troisième des treize articles de foi, il explique le mot עפוי, qui ne se trouve que dans

Haguiga, 15 *a*, par le mot ועפו d'Isaïe, XI, 14. Il dit (voir le texte arabe dans la *Porta Mosis*, de Pococke, p. 166) : לאן עפוי מן קולה ועפו בכתף פלשתים יעני ידפעונהם באלכתף לאתצאלהם בהם, et dans la version hébraïque : ידחפו אותם בכתף להתחברם בהם. Maïmonide comprend l'explication d'Ibn Gikatilla un peu autrement qu'Ibn Ezra ; il n'a pas besoin d'ajouter le mot ארץ : « Ils pousseront les Philistins par l'épaule en confinant à eux et en étant liés avec eux ». Il a peut-être modifié l'explication d'Ibn Gikatilla parce que בכתף est à l'état absolu. Aboulwalîd (*Louma*, p. 210, et *Rikma*, p. 124) a considéré, dans ce passage, le mot כתף comme à l'état construit, et Ibn Gikatilla a certainement suivi son avis (voir Ibn Balaam, *Revue*, XIX, 89 ; David Kimhi sur ce passage, et dans le dictionnaire, *s. v.* עוף). Cette citation du commentaire de la Mischna de Maïmonide prouve une fois de plus que l'auteur s'est servi du commentaire d'Ibn Gikatilla sur Isaïe. Dans son traité sur la Résurrection, Maïmonide nomme expressément ce commentaire, et cela aussi sur le XIe chapitre (Poznanski, p. 59 et 140).

Ibid., XXIV, 1. Cette citation se trouve chez Ibn Ezra au verset 14. והעד est une correction que M. P. adopte, sans rien dire, pour ועדיו. M. Friedländer corrige mieux en ועדו.

Ibid., XXVI, 1. רמז est inutilement ajouté par M. P.

Ibid., XXVII, 1. רמז n'est qu'une dittographie corrompue de כמו. Cf. l'édition Friedländer, p. 46.

Ib., 4. Devant מי יתן, il faut ajouter כמו.

Ib., XXXIV, 2. Devant דבקה, ajouter היא.

Ib., LXVI, 5. Au lieu de כמו נכבדתי, lire כמו נכבדת, par allusion à Is., LVI, 15.

Osée, XIII, 1. Après מאפרים, manquent les mots כמו זה ירבעם בן יואש, c'est-à-dire que Jéroboam II (le fils de Joas) était, lui aussi, de la tribu d'Ephraïm, comme Jéroboam Ier.

Habacouc, II, 9. רע לביתו est inutilement répété, et הוי est reproduit du texte imprimé d'Ibn Ezra sans aucune remarque. Or הוי est évidemment mis, par erreur, pour הוא, ou plutôt pour l'abréviation הו׳.

Zacharie, IX, 9. Ici je puis faire une correction au nom de l'auteur lui-même, qui a remarqué plus tard que le passage : כי אם הבהמה לא הזכיר סוס, dans le texte d'Ibn Ezra, contient une citation des mots de Néhémie, II, 12. La monture de Néhémie était un âne, et non pas un cheval, parce qu'il était pauvre. M. P. m'a fait savoir qu'il a trouvé aussi dans le *Tanhoûm Yerouschalmi* une réfutation de cette explication curieuse de Zacharie, IX, 9, selon laquelle ce verset se rapporterait à Néhémie.

Psaumes, IV, 3. וידבר עם בני איש jusqu'à תבקשו כזב sont les propres paroles d'Ibn Ezra et n'appartiennent pas à la citation d'Ibn Gikatilla.

Ib., VII, 7. Dans la paraphrase de ועורה אלי משפט צוית, il y a chez M. Poznanski : ועורר אלי משפט צוית שתסוב מלכות שאול אלי. Mais

dans la grande édition de la Bible de Buxtorf, que j'ai sous les yeux, il y a, au lieu de ce צוית ajouté, à ce qu'il paraît, arbitrairement par M. Poznanski, le mot incompréhensible : מגזרת. Ce mot devient clair si on le corrige en שגזרת ; c'est alors l'explication de צוית.

Ib., IX, 7. L'explication rapportée par Ibn Ezra au nom de Moïse ha-Kohen n'a de sens que si l'on corrige זכרם אתה en זכרך אתה, et ותתן צמרתו en ותתן צמרתך. Par contre, la correction, proposée par M. Poznanski, אבדת pour אבד, est inutile. Ibn Gikatilla veut dire qu'au lieu de זכרם המה, il aurait fallu זכרך אתה, l'ennemi devant être apostrophé à la seconde personne du singulier. C'est, à son avis, le même changement de personnes que dans Ezéchiel, XXXI, 10, où, après la seconde personne dans ירן אשר גבהת בקומה, la phrase continue par la troisième personne : ויתן צמרתו. Ibn Ezra remarque ensuite que, d'après l'explication de Moïse ha-Kohen, האויב est un vocatif, comme הקהל dans Nombres, XV, 15 (ולפי דעתו האויב כמו הקהל חקה אחת לכם).

Ib., X, 3. Après אשר יהלל רשע, il y a un הוא superflu, qu'il faut placer dans la ligne suivante devant מנאצו.

Ib., XVI, 6. Les mots ועוד אפרש דעתי במלת עזי וזמרת יה appartiennent à Ibn Ezra, et au lieu de דעתו, il faut lire דעתי.

Ib., XXX, 1. Après כי שלמה בנו יבנה il manque le mot הבית. Au lieu de ולא יחרפהו האויב, lire ולא יחרפוהו האויבים ; au lieu de לגוף, lire לחלי הגוף.

Ib., XXXII, 10. Le passage final ויתכן.... כאסא appartient déjà peut-être à Ibn Ezra.

Ib., LI, 20. En motivant la supposition de Moïse ha-Kohen, d'après lequel les deux derniers versets de ce psaume auraient été ajoutés par un homme pieux pendant l'exil de Babylone, Ibn Ezra dit : והצריכו לדבר הזה בעבור שלא נודע כי ציון הוא המקום הנבחר רק בעת זקנות דוד. M. Poznanski remplace les trois premiers mots de cette phrase par והטעם et ajoute la suite à ce qui précède, comme si le tout était l'explication de Moïse ha-Kohen.

Ib., LV, 9. Au lieu de שימנעני, lire שימנעוני.

Ib., 23. Au lieu de הנותן, lire שנתן.

Ib., LX, 7. La citation chez Ibn Ezra est ainsi conçue : הימין הוא הפועל דרך משל הפך ותושע לי זרועי. M. Poznanski ne l'explique pas. En corrigeant הפועל en הפעול, on comprendra aisément ce passage. Voici ce qu'il veut dire. Dans les mots הושיעה ימינך, la droite est, au figuré, le complément direct du verbe הושיעה, « aide ta droite », tout au contraire d'Isaïe, LXIII, 5 (ותושע לי זרועי), où le bras de Dieu est le sujet.

Ib., LXV, 6. Au lieu de בידם, lire באדם.

Ib., LXXIII, 7. M. Poznanski n'explique pas les mots לאחד שנים טעמים כאחד. Le premier de ces mots est probablement לְאַחֵד. Le sens en est : שכוי, mot qui indique le cœur (l'organe de la pensée), unit en lui les deux significations de la racine שׂכה. Car cette racine signifie « voir » (comme en araméen) et « former, façonner » (comme dans

משכית de Lév., XXVI, 1) ; les pensées sont comme les visions (מראות ; cf. Eccl., I, 16) et comme les formations (ציורים) du cœur.

Ib., LXXVII, 11. Peut-être faut-il lire כמו ענותו, au lieu de כמו ענותי, par allusion à Ps., CXXXII, 1, עֲנוֹתו.

Ib., LXXVIII, 57. Ibn Ezra dit : רמיה תואר לקשת והטעם כדרך זכר עצל וכלו כמו ורמיה תהיה למס. Ces mots : עצל וכלו כדרך זכר, M. Poznanski les a tout simplement laissés de côté. Il est vrai qu'ils sont obscurs, mais, en tout cas, il aurait dû le faire remarquer. Ils signifient : רמיה, d'ordinaire substantif, est ici un adjectif, une apposition de קשת, comme dans le cas où il est employé avec la signification de עצל, c'est-à-dire comme adjectif. Le texte de la citation est corrompu.

Ib., XC, 8. Au lieu de עונתינו, il faut עונינו ; mais ce mot lui-même doit être corrigé en עלומינו.

Ib., CX, 4. Les mots הטעם רב לך ...על ידיך ne font plus partie de la citation, ils sont la paraphrase d'Ibn Ezra du v. 5.

Ib., CXXII, 1. Au lieu de המזמור, lire השיר.

Ib., CXXXVII, 2. Au lieu de בהר ציון, lire בתוך ציון.

Ib., CXLII, 4. La remarque sur טמנו appartient à Ibn Ezra.

A Job, VII, 5. La citation chez Ibn Ezra est ainsi conçue : רגע אמר ר' משה נבקע וכמוהו על רגעי ארץ רגע אחד ממנו ועינינו חלק. M. Poznanski ajoute devant רגע אחד les mots suivants : [ויקרא הזמן המועט רגע כי הוא]. Mais il lui a échappé que רגע אחד est une citation de l'Exode, XXXIII, 5, comme exemple du mot רגע. L'addition est donc superflue ; tout au plus peut-on ajouter le mot וגם devant רגע אחד. Le sens en est : Le mot רגע dérive lui aussi de cette racine, qui signifie « se fendre, se diviser », et il signifie « une partie » du temps. Ibn Ezra pensait à la signification spéciale du mot חלק dans le Talmud : les plus petites parties du temps (תת"רף חלקים, les 1080 parties de l'heure).

Je vais encore ajouter quelques remarques sur les notes de M. Poznanski, qui sont très instructives.

P. 126, note 1. M. P. cite un exemple pour montrer que, d'après Ibn Gikatilla, une même racine a parfois des significations contraires. Il aurait dû mentionner aussi son interprétation originale de הותר, Ps., LXXIX, 11, selon laquelle הותר בני תמותה signifie הסר יתרם ופתח קשורם (voir p. 112, où il y a, par erreur, יתר) : ôte leur lien, délie leurs chaînes, à cause de אסיר qui se trouve dans le même verset.

P. 128, l. 16 et suiv. Le mystère dont parle Ibn Ezra en faisant allusion à l'explication d'Ibn Gikatilla sur Exode, X, 12 (בארבה), est probablement l'idée de l'influence mystérieuse du τέλεσμα : la sauterelle que Moïse a posée sur son bâton, d'après cette explication (étends ta main sur la terre de l'Égypte avec la sauterelle), aurait eu pour effet d'amener la plaie des sauterelles. La croyance dans les τελέσματα se concilie parfaitement avec les idées astrologiques d'Ibn Ezra.

P. 131, l. 14. L'explication de הודע comme hophal est encore donnée par Ibn Gikatilla ad Ps., xc, 11.

P. 132, l. 7. Au lieu de « einiger Grammatiker », lire « eines Grammatikers ».

P. 135 (Isaïe, i, 6). Dans la citation d'Ibn Ezra, il faut corriger מעיר מתים en מעיר מתום ; l'auteur a en vue le passage de Juges, xx, 48, et non pas Job, xxiv, 12, comme le prouvent les mots : בעבור שמצא מעיר מתום, qui ne donnent de sens que si on lit מעיר מתום. Ibn Ezra nous apprend que dans Isaïe, i, 6, Ibn Gikatilla a comparé מְתֹם à מְתִים et expliqué par « humanité », parce qu'il a trouvé la forme מתום pour מתים dans Juges, xx, 48. Les mots בעבור שמצא supposent une forme très rare. Or מְתִים, dont l'état construit est מְתֵי, se trouve assez souvent. Je maintiens donc ma correction dans le commentaire d'Ibn Balaam sur Isaïe, i, 6 (voir *Zeitschrift für die a.-t. W.*, de Stade, XIII, 137), contestée par M. Poznanski (note 1).

P. 165, en bas. M. Poznanski n'a pas bien compris l'explication d'Ibn Gikatilla sur Ps., liii, 2. Celui-ci considère le second membre du verset comme l'explication du premier. Pourquoi « l'insensé dit-il dans son cœur : Il n'y a point de Dieu ? » Parce que les hommes « ont corrompu leurs mœurs et qu'il n'y en a point qui fassent le bien ». La corruption générale fait qu'il nie l'existence de Dieu, car s'il y avait un Dieu, il ne laisserait pas impunie une telle corruption. A quoi Ibn Ezra remarque : והנכון בעיני שהדבר הפוך, c'est-à-dire le premier membre du verset indique la cause de la corruption générale dépeinte dans le second. C'est parce que l'insensé nie l'existence de Dieu que les autres qui se laissent séduire par lui sont corrompus. Ainsi se comprend facilement la courte explication d'Ibn Ezra : ובתחלה אמר לשון יחיד ואחר כך לשון רבים חוטא ומחטיא.

P. 187, l. 13. Au lieu de Hab., ii, 15, lire Néhémie, ii, 4.

P. 187, n. viii. Cf. mon ouvrage *Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd*, p. 22.

Une autre remarque, d'ailleurs peu importante, que je tiens à faire, c'est que M. Poznanski imprime partout le tétragramme sans l'abréviation usuelle (יהוה). Mais, comme ni Ibn Gikatilla ni les sources rapportant des citations de ses ouvrages n'ont écrit le tétragramme en entier, M. Poznanski n'aurait pas dû le faire non plus, attendu qu'il rapporte des extraits des commentaires d'Ibn Gikatilla, et non des textes de la Bible.

Pour terminer, il me reste à faire ressortir la forme élégante du livre de M. Poznanski et à exprimer le vœu que M. P. continue à nous donner d'autres œuvres qui, comme celle-ci, soient une contribution précieuse à la littérature de la linguistique hébraïque et de l'exégèse biblique.

Budapest.

W. Bacher.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XXX, p. 122, l. 8, col. 2. — On voit par la rime qu'au lieu de מזעמו, il faut lire מזעפו. — *Ib.*, l. 9 du bas. Au lieu de קרפינטה, lire קוברניטה ; cf. *Baba batra*, 91 *b* : אוי לה לספינה שאבד קוברניטא. — *Ib.*, p. 123, l. 4, col. 2. Au lieu du vers אם ניתן גם בחצה הנעלה, qui n'a aucun sens et est contraire au mètre, il faut corriger, d'après *Moed Katon*, 25 *b* : אם לויתן גם בחסה הועלה. — *Ib.*, l. 7. Il faut lire אריא דבי עילאי ; cf. *Houllin*, 59 *b*. — *Ib.*, l. 10. Lire לכן תנו. — *Ib.*, l. 12, col. 2. Le mètre exige וכשל, au lieu de נכשל. — *Ib.*, l. 13, col. 1. Lire בשבר.

T. XXXI, p. 67, l. 20, col. 1. Lire אפר. — *Ib.*, l. 7 du bas, col. 2. Lire אורי ושמשי. — *Ib.*, p. 68, l. 6, col. 2. Lire למלאך וגואל. — *Ib.*, l. 10 du bas. Lire אל יגוני. — *Ib.*, l. 9 du bas. Lire תפשיט. — *Ib.*, l. 6 du bas. Lire אניה. — *Ib.*, l. 5 du bas. Lire גם. — *Ib.*, p. 69, l. 7, col. 1. Mon ami M. S.-J. Halberstam, qui a appelé mon attention sur d'autres fautes d'impression, propose de lire בעמו, au lieu de כשמו. — *Ib.*, p. 72, l. 9 du bas, col. 2. Lire לישראל. — *D. Kaufmann.*

T. XXXI, p. 120. — Pour compléter ma note sur Azriel Dayiena, je tiens à renvoyer également au פחד יצחק, de Lampronti, où l'article אפטרופסים (éd. Lyck, p. 206) mentionne Azriel et son descendant David. J'ai vu avec plaisir que M. Kaufmann confirme (p. 62 et suiv.) ma supposition que l'élégie que j'ai citée a pour auteur Samuel Anav (p. 123). L'élégie sur la mort d'Aziel Dayiena reproduite à la p. 70 se trouve, avec quelques variantes, dans le ms. Merzbacher n° 142. Je ferai remarquer que les cinq dernières strophes de cette élégie donnent l'acrostiche מפיסה, de sorte que le commencement et la fin indiquent le nom d' « Abraham de Pise ». La correction de M. Kaufmann (p. 66, note 2) concernant la date de la mort d'Azriel est inexacte ; l'indication du catalogue Merzbacher (אהל אברהם, n° 142) est également erronée. L'élégie en question a été faite en l'honneur d'un savant du nom d'Eliézer, mort dans l'année רנח (1498), et elle dit, entre autres, que les villes de Forli, Faenza et Castel Bolognese pleurent le défunt. La forme de cette poésie fait supposer qu'elle a également pour auteur Abraham de Pise. — *Léopold Lœwenstein.*

Le gérant,

ISRAËL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BLAU (Ludwig). Origine et histoire de la lecture du Schema... 179
BLOCH (Isaac). Une expulsion de Juifs en Alsace au XVIe siècle..... 74 et 247
DANON (Abraham). Étude historique sur les impôts directs et indirects des communautés israélites en Turquie..... 52
KAUFMANN (David). I. La famille « de Pise »..... 62
II. Les 24 martyrs d'Ancône..... 222
III. Deux lettres nouvelles des Marranes de Pesaro aux Levantins..... 231
KOHUT (G.-A.). Le Had Gadya et les chansons similaires..... 240
LAMBERT (Mayer). כל, כעל, כי על..... 47
LEHMANN (Joseph). Les sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakhot et de Meguilla (*fin*)..... 31
LÉVI (Israël). L'origine davidique de Hillel..... 202
OPPERT (J.). La chronologie de la Genèse..... 1
REINACH (Théodore). I. La bataille de Magdolos et la chute de Ninive..... 26
II. L'empereur Claude et les antisémites alexandrins d'après un nouveau papyrus..... 161
SCHREINER (Martin). Contributions à l'histoire des Juifs en Egypte..... 212
WEILL (Georges). Les Juifs et le Saint-Simonisme..... 261

NOTES ET MÉLANGES.

BLOCHET (E.). ὁλοφ'ερνης, 'ορόφ'ερνης, 'αρταφ'ερνες..... 281
GUNZBURG (David de). Quelques mots sur le Yosippon..... 283
HARKAVY (A.). I. Un quatrième ouvrage de Juda Hayyoudj.... 288
II. Un fragment du Livre des masculins et féminins de Moïse ibn Gikatilla..... 289
KAUFMANN (D.). L'inscription de Riva..... 292
KAYSERLING (M.). Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne..... 124
KOHUT (G.-A.). Les Juifs dans les colonies hollandaises..... 293

LAMBERT (Mayer). I. Notes exégétiques ..... 126 et 274
II. Le mot יום suivi des nombres ordinaux..... 279
LEDERER. Notes exégétiques..... 277
LÉVI (Israël). Encore un mot sur Hanoucca et le *Jus primæ noctis*..... 119
LŒWENSTEIN (Léopold). Azriel b. Salomon Dayiena..... 120
POZNANSKI (Samuel). Sur quelques racines hébraïques méconnues..... 117
SIMON (Joseph). Note sur un document du XIVe siècle..... 290

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Mose b. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla nebst den Fragmenten seiner Schriften, par Sam. POZNANSKI. 307
BLAU (Ludwig). I. Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzent des Jerusalemischen Tempels, par Adolf BÜCHLER..... 143
II. Analekten zur Textkritik des Alten Testaments, par Félix PERLES..... 154
DERENBOURG (J.). Assab'iniyya, a philosophical poem in Arabic by Musa b. Tubi edited and translated by H. H. HIRSCHFELD..... 157
LAMBERT (Mayer). I. Die gegensinnigen Wœrter im Alt-und Neuhebræischen sprachvergleichend dargestellt, par E. LANDAU..... 298
II. Abriss des bibl.-aramæisch Grammatik, par H.-L. STRACK..... 300
III. Die Anfænge der hebr. Grammatik, par W. BACHER.. 302
LÉVI (Israël). Revue bibliographique, 2e et 3e trimestres 1895... 129
Additions et rectifications ..... 160 et 318
Table des matières..... 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.31

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 07 01 23 08 012 7